DICCIONARIO HISTÓRICO-CRÍTICO DEL MARXISMO-FEMINISMO

WOLFGANG FRITZ HAUG, FRIGGA HAUG,
PETER JEHLE, WOLFGANG KÜTTLER (EDITORES)

ROSA LUXEMBURG STIFTUNG

Herramienta ediciones

DICCIONARIO HISTÓRICO-CRÍTICO DEL MARXISMO-FEMINISMO

Wolfgang Fritz Haug, Frigga Haug, Peter Jehle, Wolfgang Küttler (editores)

Edición en castellano al cuidado de Mariela Ferrari, Victor Strazzeri y Miguel Vedda

DICCIONARIO HISTÓRICO-CRÍTICO DEL MARXISMO-FEMINISMO

WOLFGANG FRITZ HAUG, FRIGGA HAUG,
PETER JEHLE, WOLFGANG KÜTTLER (EDITORES)

Diccionario Histórico-Crítico del Marxismo-Feminismo

© 2022 Ediciones Herramienta
Buenos Aires - Argentina

Diseño de tapa e interiores: Ignacio Fernández Casas
Arte de tapa: Pablo Picasso, "Quatre profils et une Colombe 1951. Foulard pour le Festival Mondial de la Jeunesse et des Etudiants pour la Paix (Berlin) [Scarf for the Global Festival of youth and students for peace]". Autorización para el uso de la imagen: Picasso Administration, a través de SAVA (Sociedad de Artistas Visuales Argentinos).

Ediciones Herramienta
Av. Rivadavia 3772 – 1/B – (C1204AAP), CABA, Argentina
Tel. (+5411) 5604-0939
revistaherramienta@gmail.com - www.herramienta.com.ar
Distribuidora: Paula Díaz, tel: 011-5996-5021.
pauladiaz.herramienta@gmail.com

Esta publicación forma parte del proyecto "Internacionalización del Diccionario Histórico-Crítico del Marxismo" del Instituto de Teoría Crítica de Berlín (InkriT), financiado por la Fundación Rosa Luxemburg con recursos del Ministerio Federal de Cooperación Económica y Desarrollo de Alemania (BMZ).

ROSA LUXEMBURG STIFTUNG

InkriT e. V.

Herramienta ediciones

ISBN: 978-987-1505-73-9

Printed in Argentina. Impreso en la Argentina, marzo de 2022
Todos los derechos reservados. Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Haug, Frigga
Diccionario Histórico-Crítico del Marxismo-Feminismo / Frigga Haug ; compilación de Mariela Ferrari ; Victor Strazzeri ; Miguel Vedda ;. - 1a edición especial - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Herramienta, 2022.
360 p. ; 23 x 16 cm.

ISBN 978-987-1505-73-9
1. Feminismo. I. Ferrari, Mariela, comp. II. Strazzeri, Victor, comp. ĬII. Vedda, Miguel, comp. IV. Título.
CDD 305.4201

REFLEXIONES PRELIMINARES

Julia Expósito, Haydeé García Bravo, Gabriela Mitidieri

> ¿es posible transformar al marxismo y volverlo fructífero para el feminismo?; y, a la inversa, ¿puede tornarse el marxismo más vivo, más amplio, más universal a través de una reelaboración feminista? ¿Existe una aproximación específicamente marxista a la realidad que, considerada desde un punto de vista feminista, pueda traer a la luz una verdad diferente?
>
> **Frigga Haug**

I

Seleccionar las entradas del *Diccionario Histórico-Crítico del Marxismo*[1], en esta primera edición en castellano, dedicada al feminismo, no fue tarea sencilla. Por un lado, por la complejidad y cantidad de categorías posibles a elegir, no todas ellas escritas desde una perspectiva feminista, tal como lo señala Frigga Haug en los prefacios a las anteriores ediciones. Por otro, por atravesar un año por demás extraordinario, como consecuencia de la pandemia del Covid-19, el aislamiento y la cuarentena que esta acarreó como consecuencias imprevistas y complejas. Dicha realidad ha puesto de relieve discusiones feministas de larga data, a partir de las diferencias de explotación de lxs sujetos feminizadxs, tanto en los hogares como en los barrios y en las tareas de cuidados. En esta coyuntura, que, como contraparte, hizo posible que, para realizar esta selección, pudiéramos tender puentes virtuales entre las ciudades en las que vivimos. Desde Rosario, Ciudad de México y Buenos Aires emprendimos la labor de prologar el presente volumen. Esta tarea implicó fructíferos debates y puestas en común; consideramos, entonces, necesario formular una serie de reflexiones a quien se aventure a navegar por las siguientes páginas.

En primer lugar, y dado que esta es la edición latinoamericana, debemos señalar que no se sorprenda quien lee, en su mayoría, a pensadorxs y militantxs europexs como autorxs de las diferentes entradas. Recordemos que el diccionario es una traducción al castellano desde el ale-

1 Vale aclarar aquí que las entradas seleccionadas en nuestra edición constituyen un *corpus* que proviene de la compilación de tres volúmenes del *Diccionario Histórico-Crítico del Feminismo* (*DHCF*), que, a su vez, es una selección de los artículos originales, sin modificaciones ni actualizaciones, del *Diccionario Histórico-Crítico del Marxismo* (*DHCM*), que se publica desde el año 1994. El proyecto original del *DHCM* incluye un total de 15 tomos y actualmente se prepara la presentación del volumen 9/2 (desde "Mitleid" a "Nazismus").

mán. El diccionario establece que las entradas publicadas contienen una marca de historicidad que debe permanecer, y como proyecto vivo que es, hasta que no se terminen de publicar todos los volúmenes no se pueden agregar nuevas acepciones, actualizaciones o notas al pie. Sirva, entonces, este prólogo como espacio de reflexiones críticas sobre las páginas venideras.

El diccionario, una "toma de tierras feminista en el campo cultivado por Marx y sus sucesores", es una iniciativa encabezada por la incansable Frigga Haug que convocó y sigue convocando a múltiples autoras, es un proyecto abierto que trabaja en un saber emancipador. También nuestra selección de entradas reviste un carácter histórico situado, concreto y específico, que pone de relieve ciertos términos y categorías que, entendemos, fueron centrales y relevantes en los debates feministas latinoamericanos y mundiales de los últimos años. En este sentido, creemos que los contenidos del diccionario son útiles tanto a la hora de entender una historia internacional de resistencia marxista y feminista, así como un relato hegemónico (universalista, mayoritariamente blanco, académico) dentro de estos movimientos. Pero conocer esta historia y la caracterización de sus definiciones clave para el pensamiento y las prácticas feministas y marxistas latinoamericanas, nos permite también "provincializar Europa", al hacer de su relato y sus determinaciones conceptuales algo geográficamente situado y políticamente determinado con lo cual dialogar y debatir.

De este modo, es importante aclarar que muchas de las entradas del diccionario que forman parte de este volumen fueron escritas en los años noventa, cuando, si bien se discutían las mismas categorías que hoy consideramos fundamentales, los debates conceptuales eran otros; también las formas de expresarlos (como la cuestión del lenguaje inclusivo, tan significativa hoy en día, en nuestra coyuntura actual), así como el contexto y el alcance sociopolítico, histórico-temporal y espacial de los feminismos.

Es por ello que fue un reto la selección de las entradas. Los conceptos y categorías escogidas son puestos a jugar desde una historicidad, una geografía, unas subjetividades y unos colectivos que están abigarrados de formas, modos relacionales, "politicidades", debates y personajes que no siempre son los nuestros, pero que, como confirmamos a lo largo de este trabajo, no por ello dejan de ser parte de nuestra historia. Remiten, para nosotras, a una historia de herencias y luchas, movimientos y disidencias. Es decir, estos conceptos y categorías historizan los feminismos y los marxismos, y, lejos de cerrar los debates, invitan a mapear y discutir una cartografía conceptual y de lucha.

Otra reflexión que queremos compartir atraviesa la relación entre marxismos y feminismos; relación que se basa en una constante tensión y crítica, aceptación y rechazo, relectura y nuevas formulaciones teórico-prácticas. Por tanto, cavilar esta relación entre feminismos y marxismos es sumergirnos en una historia compleja de pensamientos que se entrecruzan, disputan y contaminan, tal como muestra la entrada "Marxismo-feminismo", escrita por Frigga Haug. Los matrimonios, noviazgos, rupturas, divorcios y relaciones poliamorosas de los feminismos con los mil y un marxismos marcan el ritmo de una historia de pensamiento crítico y en permanente movimiento, que superpone debates concretos con respecto a la relación entre patriarcado y capitalismo, pero también a la caracterización de uno y otro, implicando consecuencias disímiles respecto de la composición del sujeto revolucionario y la revolución. El presente diccionario es fiel portador de esta relación –en ciertos casos, conflictiva–, que se asumirá de diferentes modos, según los tipos de debates y según quién escriba en cada categoría y haga su definición.

Entendemos que tanto los marxismos como los feminismos pueden ser comprendidos como pensamientos de la crisis y de la crítica al estado de cosas existente, dado que no se encuentran escindidos de las coyunturas político-económicas específicas. Teoría y práctica son

inseparables para feminismos y marxismos. Por ello, podríamos considerarlos como teorías de la praxis, lo cual supone que ninguno de ellos puede pensarse como movimientos o corrientes cerradas y monolíticas, sino que siempre debemos especificar desde qué feminismos -o marxismos– estamos hablando, o cuáles debates queremos resaltar, a qué momento histórico corresponden y a qué territorialidad nos estamos refiriendo, como señalábamos antes.

Esto implica comprender que, si entendemos los feminismos como parte de las teorías críticas, para cada momento histórico podríamos definir, hacia el interior de tales feminismos, cuáles se han vuelto hegemónicos y cuáles han sido aquellos que han resistido y disputado desde los márgenes. En este sentido, en cada época de los feminismos que analicemos, encontraremos una relación entre las transformaciones del sistema capitalista, las luchas y sus formas organizativas, sean estas luchas por la emancipación o el cuestionamiento del paradigma hegemónico de ese momento histórico. Por ejemplo, en la lucha de los feminismos negros como impugnación o denuncia a los intentos totalizantes y universalizantes de los feminismos blancos. Estos procesos han desembocado en una posterior reformulación o, al menos, en un debate teórico-práctico de los feminismos. Y estos debates son precisamente los que también nos habilitan a presentar este diccionario.

El carácter no monolítico y controversial de estas tradiciones es perceptible en los distintos enfoques con los que fueron escritas las entradas del diccionario, tal como señala la propia Frigga Haug en los prefacios de las ediciones anteriores en alemán. De hecho, consideramos que la entrada "Feminismo", por ejemplo, condensa una serie de discusiones que apuntan a reflexionar críticamente sobre una línea del feminismo que podríamos caracterizar como liberal, sin detenerse a considerar cuáles han sido los desarrollos teórico-políticos de nuestros feminismos de izquierda.[2] En contraposición, la entrada "Marxismo-Feminismo" presenta una discusión más amplia, que permite complementar el panorama presentado por la anterior. Ocurre algo similar con la entrada "Cuerpo", por un lado, y "Heteronormatividad", por otro. Mientras la primera recorre un conjunto de discusiones de la filosofía occidental, la segunda apunta a revisar ciertas luchas LGTB y señala las opresiones que el heteropatriarcado ejerce sobre ciertos cuerpos. Nuestra recomendación es leerlas en conjunto, cada una como complemento crítico de la otra, y pensando esta obra como un punto de partida, abierto al debate futuro, al que este diccionario invita.

La selección que hemos hecho de las entradas no intenta relevar las categorías de los feminismos en general, sino que pretende inmiscuirse en las discusiones dentro de una tradición feminista muy particular que, como veíamos, tiene su historia, tanto teórica como militante, ligada a la marxista. Este feminismo, que, desde ya, tampoco es monolítico, encuentra en el pensamiento marxista, y, más precisamente, en una relectura crítica de Marx, algo fundamental a heredar. Estas producciones se sostienen sobre la recuperación crítica del método materialista y dialéctico que Marx y Engels presentaron en sus análisis sobre el capitalismo, como una totalidad socioeconómica y cultural, para precisar la relación entre capitalismo y patriarcado no como mera sumatoria o adición de opresiones, sino como un conjunto complejo y contradictorio. En concreto, estos feminismos, para delimitar la determinación entre capitalismo y patriarcado –colonialismo,

2 Por cierto, al ser consultada respecto de un punto de la traducción de su entrada, la autora de la primera acepción, Rosemary Henessy, quiso realizar una reformulación, para actualizarla, pero, como se indicó, el artículo aparecería en su formato de publicación original.

podríamos agregar, desde estas latitudes–, nos advierten que es preciso recuperar de modo crítico el método materialista que Marx presentó en su análisis sobre la relación capital-trabajo.

Así que, recomendamos, a quienes lean las siguientes páginas, que entren a ellas con el espíritu de quien lee de modo crítico una tradición, que, en este caso, es la feminista marxista, y que, como toda tradición de pensamiento y de lucha, está colmada de amistades y sororidades, pero, también, de debates y combates, de hegemonías y resistencias.

II

Como dijimos, llevar a cabo la selección de entradas a ser incluidas en este diccionario no fue una labor sencilla. Como primer paso, debíamos elegir entre un número de términos existentes en su idioma original, y a las que, en algunos casos, solo tuvimos acceso, inicialmente, en su versión resumida en castellano. Acá es necesario advertir una cuestión de temporalidad, ya que, como aclaramos, el DHCM es una ambiciosa tarea en construcción. Por un lado, la presente selección no necesariamente incluye toda una serie de entradas vitales para pensar los feminismos actuales, tales como aquellas que nos permitan dar cuenta de las experiencias trans o de los aportes de la teoría queer, entre otras. No era una omisión deliberada, sino que sus letras iniciales las ubicaban en volúmenes todavía inéditos y aún no han sido escritas.

En segunda instancia, buscamos, a partir de las entradas existentes, seleccionar aquellas que resonaran en nuestros feminismos latinoamericanos, en la historia situada de los movimientos de mujeres, del colectivo LGTB+, en estas luchas que nos atraviesan y que son también resultado de los aportes de una sólida tradición de organizaciones de izquierda y también de pensamiento antirracista, de las luchas de pueblos originarios y de afrodescendientes. ¿Por qué consideramos que la publicación de este diccionario tiene el potencial de nutrir nuestros debates y prácticas? Decidimos posicionarnos dentro de una larga tradición feminista en la que la traducción y circulación de textos tendió puentes internacionalistas, puso a disposición herramientas teóricas para el análisis, incitó acalorados debates e implicó tanto resignificaciones posibles de lo traducido como revalorizaciones de las propias construcciones políticas. Las entradas condensan múltiples puntos de vista y nuestro trabajo con ellas implicó atender a esos diferentes modos de pensar tales conceptos. Hacerlo también nos invitó a reflexionar sobre lo que compartimos y sobre aquello con lo que debatiríamos con ellas.

Un tercer elemento a considerar es que el proyecto de esta edición aparece en un momento cuando podemos observar nítidamente algunos rasgos sobresalientes del ciclo de alza de 2015 de luchas feministas en la región y en el mundo. Cuestiones tales como la difusión de la huelga como herramienta de intervención política, los debates sobre trabajos no remunerados, las brechas salariales, el claro posicionamiento de los feminismos como un movimiento anti-neoliberal, la comprensión del capitalismo como un sistema patriarcal, racista, cis-heteronormado, capacitista, la identificación de la conquista y colonización de nuestro continente como un momento fundante de acumulación originaria para el posterior desarrollo capitalista y de imposición de la doctrina católica con toda su violencia, son solo algunos de ellos. Todo esto nos hizo pensar en el lugar que pudo haber jugado la recuperación de debates de feminismos marxistas y materialistas de la Segunda Ola, leídos en una clave contemporánea. Y, con eso en mente, la utilidad de un diccionario marxista-feminista se volvía evidente.

Entradas tales como "Carga doble de trabajo", "Caza de brujas", "Debate sobre el trabajo doméstico" y "Feminización de la pobreza", entre otras, condensaban una serie de desarrollos teóricos que permiten pensar las propias elaboraciones a la luz de la historia de aquellas discusiones.

Resulta importante señalar que entendemos que un diccionario cristaliza un instante concreto de reflexiones en torno a un término. Y que cualquier diccionario marxista feminista que se precie de serlo debería estar abierto a ser reformulado, tachoneado y comentado en sus márgenes. Pero encontramos que cada una de estas entradas, realizadas por teóricas que respetamos mucho, como Montserrat Galcerán, Donna Haraway, Frigga Haug y Lise Vogel, entre otras, logra dar cuenta de la historia de diferentes conceptos y categorías, permitiendo también entender los distintos momentos que un mismo término atravesó en sus derivas, a lo largo de un tiempo dado.

Por último, intentamos elegir entre aquellas entradas que tuvieran una particular vinculación con ciertas luchas que recorren la agenda de las demandas feministas contemporáneas. Por ejemplo, la inclusión de términos que visibilizaran al colectivo LGTB –heteronormatividad, homosexualidad– resultaba para nosotras una forma de que no quedaran silenciadas esas presencias en el *Diccionario*; y, así, señalar la profunda interrelación entre feminismos y colectivo LGTB+, en términos de demandas compartidas y de interlocución permanente. Elegir una entrada que versara sobre control de la natalidad fue nuestra manera de otorgarle un lugar a la histórica lucha por el derecho al aborto, que hoy, en América Latina, vuelve a estar en el centro del debate, tras décadas de una organización feminista que pelea por hacerlo posible. En este sentido, su legalización en Argentina, el 29 de diciembre de 2020 –legalización que fue aprobada en el transcurso de la escritura del presente prólogo–, es un evento histórico que representa un triunfo del movimiento feminista argentino, pero también del feminismo en toda la región y abre una vía de nuevas posibilidades y renovadas luchas emancipatorias para todo el continente.

III

Como ya hemos señalado, los feminismos han tenido un despliegue sistemático, extensivo y prolongado, constituyéndose, hoy en día, en uno de los movimientos más propositivos y potentes, tanto práctica como teóricamente. Podemos afirmar que hoy, más que nunca, es necesario el vínculo entre marxismos y feminismos, para diferenciarnos del feminismo liberal, que, en realidad, abandera concepciones y formas de relación capitalistas. Consideramos que tal corriente re-produce las condiciones de opresión de las mujeres históricamente más desposeídas: negras e indígenas, que han padecido –pero, simultáneamente, resistido– la asociación que la Modernidad occidental noratlántica instauró entre racialización y posición de clase. Por esto, hacia mujeres racializadas y pobres se han desplazado las labores que las mujeres supuestamente liberadas ya no hacen. Combatir una jerarquía (la de los sexos-géneros) sin combatir también las otras jerarquías (las de clase y clasificación social) ya no es más posible.

Esa forma de las relaciones sociales altamente desiguales, excluyentes, que invisibilizan alteridades, ha sido una constante en nuestra región. La conquista y la colonización, así como la colonialidad persistente, instauraron una forma específica de organización de las relaciones, las posiciones sociales, y conformaron una analogía, entre mujer y naturaleza y entre cuerpos y territorios. La cosificación, clásico concepto marxista lukácsiano que no abandona su constante vigencia, nos permite entender dicha constitución; de ahí, la relevancia de realizar y presentar esta traducción, que nos posibilite repensar los procesos que estamos viviendo y las múltiples dimensiones que los atraviesan. Eso es lo que estas definiciones, históricas y contextuales, nos brindan: aportan un ángulo específico, problematizando ciertos temas concretos, el papel del trabajo de las mujeres en la producción del sistema capitalista; los lazos ideológicos intrínsecos entre capitalismo

y patriarcado; el vínculo entre crisis socio-políticas y la caza o persecución de las brujas; conceptualizaciones profundas que dan cuenta de las luchas históricas occidentales más importantes.

En ese sentido, las entradas de esta versión en castellano del diccionario son una invitación a visualizar y revisitar, con nuevas miradas, esas luchas que se han dado –desfilan ante nuestros ojos figuras históricas imprescindibles, como Rosa Luxemburgo, Alexandra Kollontai, Clara Zetkin, entre otras–, aprender de sus variadas experiencias, de los desafíos que enfrentaron y apropiarnos de las acciones políticas que han dado frutos, repensándolas y reconfigurándolas.

Las entradas han sido elaboradas con rigor y seriedad, presentan un panorama amplio y argumentado –y una bibliografía que las sustenta– en el que se exponen posiciones variadas e, incluso, contrapuestas, se sugieren líneas de desarrollo y se despliega la crítica; de ahí, su virtud. No obstante, estas definiciones, por su marca histórica, no están exentas de ciertos anacronismos, como la utilización de "países subdesarrollados" o el término "raza".

Los términos "Discusión feminista de la ética" y "Formas mujer" nos abren vías para profundizar en el análisis respecto a los niveles involucrados en nuestra conformación como sujetxs, poniendo de manifiesto las interdependencias entre las escalas, la personal, la social, la cultural, dándole un peso fundamental a la memoria, al "Trabajo de rememoración". De ahí que haya una interacción dialéctica entre forma y práctica y se abra la pregunta por cómo generar las condiciones sociales históricas concretas para producir formas opuestas o alternativas.

Consideramos importante hacer esta traducción para discutir, desde América Latina, en relación con el Sur global, dos aspectos que resultan fundamentales: aquel de la llamada acumulación originaria y la profunda violencia asociada a esta; junto con su articulación con la regulación y control de la sexualidad de las mujeres, la expropiación del poder sobre nuestros cuerpos.

De hecho, es desde una parte del feminismo marxista que se produjo la idea de que "la mujer era la última colonia", lo que es abordado en la entrada "Domestificación del trabajo, cuestión ampliamente analizada desde América Latina, por lo que podemos entrar en un diálogo complementario.

El DHCM-F como proyecto abierto que es nos invita a hacer presentes los aportes de los feminismos no occidentales, entre los que encontramos los feminismos comunitarios, los populares, los decoloniales, las luchas de las mujeres de los pueblos originarios que no necesariamente se reconocen feministas, los feminismos negros, latinoamericanos y caribeños, los emergentes de las más jóvenes, los múltiples movimientos de la diversidad sexual, entre otros. De ahí que pensemos relevante el diálogo, la polinización de conceptos, sin negar las asimetrías.

Las condiciones de superposición de capas de exclusión y explotación han significado que casi todos los movimientos feministas en Latinoamérica denuncien las formas de expropiación y la violencia que se recrudece contra las mujeres y sujetxs feminizadxs, señalen y combatan el incremento de feminicidios y travesticidios, las cifras espeluznantes de desaparecidas, así como la imposición de la cis-heteronorma. Son estos mismos movimientos feministas los que luchan contra la derecha neoconservadora y la doble moral que perpetúa la impunidad en casos de violación y muerte, la obligación de la maternidad y control sobre nuestros cuerpos y la esterilización forzada en mujeres migrantes, por ejemplo. Nuestras luchas feministas buscan transformar todos esos niveles, porque sabemos que están imbricados; que, en la escala comunal y local, operan los intereses trasnacionales, atravesando las mediaciones estatales y políticas.

Con la selección, también convocamos a repensar la proposición de los conceptos ligados a sus condiciones de producción, la trama socioeconómica y geopolítica que les da forma y

contenido; y a pensar la creación de conocimiento, tal como ha sido para nosotras, las feministas, que nos reclamamos marxistas latinoamericanas, como una producción colectiva y co-laborativa, tal como es la vida misma. Invitamos, entonces, a entrar por cualquier término, pero entendiendo que tanto este diccionario como la selección que hemos hecho conforman una urdimbre, un sendero que abre vías renovadas de praxis y luchas feministas.

PREFACIO[1]
2003

Este diccionario reúne aquellas entradas de los seis primeros volúmenes (de los quince planeados) del gran *Diccionario histórico-crítico del marxismo* (DHCM) que resultan relevantes para feministas practicantes de la ciencia y la política. ¿No sería mejor introducir en el canon científico general el punto de vista feminista, las cuestiones de las relaciones de género? La tarea que corresponde por fin emprender no es volver a aislarse, sino entrometerse en el todo. En esa medida, un diccionario histórico-crítico del feminismo parece un anacronismo. Esta idea radical es, sin duda, teóricamente correcta, pero no sirve para la praxis. La reconstrucción y la construcción de la formación de conceptos disponible son mucho más arduas de lo que se suponía inicialmente. Por un lado, en todos los planos hay carencia de feministas que trabajen en el campo científico. Solo unos pocos conceptos generales han sido transformados por el trabajo feminista, como los de trabajo, empiria/teoría, esfera pública de oposición, género. Por otro lado, existe una conceptualidad propia para las mujeres allí donde estas poseen también praxis sociales propias; por ejemplo, aborto, brujas, control de la natalidad, ama de casa. La gran mayoría de los conceptos incluidos en este libro se refieren a luchas y praxis del movimiento de mujeres –como doble militancia, política del trabajo de las mujeres, casas de acogida de mujeres– y también a la ciencia feminista –como teología feminista, discusión de la ética, crítica del derecho, estudios de las mujeres, etc.–. En esa medida, se han reunido estudios que, en gran parte, jamás habían sido incorporados en un diccionario. En algunos casos, de la dificultad para ponerlos en movimiento en cuanto pensamiento que se presenta como universal, se derivó un compromiso: tales conceptos poseen un apéndice feminista; así, por ejemplo, justicia, Tercer Mundo, dominación, tiempo disponible. Para el diccionario feminista se tomó solo la parte feminista, de modo que estos artículos (marcados por un asterisco) penden también un poco en el aire, ofrecen una solución de emergencia, indican nuevas tareas para la investigación. La traducción de los conceptos al árabe, el inglés, el francés, el castellano, el ruso, el chino –usual en el DHCM– fue conservada, así como las remisiones de cada artículo a otras entradas que deberían ser consultadas adicionalmente. Esta red de conceptos, que abre la posibilidad de eludir grandes teorías universales y de reunir los fragmentos para el propio uso, en primer lugar, vincula entre sí las entradas feministas dentro de este libro, pero también se extiende, más allá de este, al pensamiento emancipador en general; introduce al DHCM como un yacimiento para el pensamiento nuevo y como "Arca de Noé del saber crítico".

Frigga Haug (Los Quemados)

1 Prefacio para el volumen I del *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Feminismus* [Diccionario Histórico-Crítico del Feminismo] (HKWF) (de Abtreibung a Hexe), cuya primera edición fue publicada en el año 2003. Trad. del alemán de Miguel Vedda.

PREFACIO[2]
2011

Si se busca en Google "Frigga Haug", desde hace siete años se encuentra en quinto lugar, obstinadamente, la misma entrada: "Publicidad engañosa: Frigga Haug no ha editado ningún diccionario histórico-crítico del feminismo". La entrada vale como crítica literaria, escrita por Rolf Löchel. Cuando lo leí por primera vez, el reproche me afectó como una bofetada. Lo que se decía es que, naturamente, el diccionario fue compilado por mí, y que yo me ocupé de resumir y completar debidamente artículos individuales del gran *Diccionario histórico-crítico del marxismo*, del que soy coeditora; y que, para el diccionario directamente feminista, no solo propuse las entradas y las reelaboré con las autoras sino que también escribí gran parte de los artículos. Sin embargo, seguí leyendo, con rabia; recorrí las muchas lagunas señaladas por el autor de la reseña, todo lo que faltaba en el diccionario –salvo algunas excepciones, descartaba la mayoría de las cosas como inadecuadas–, para finalmente arribar, mediante una crítica extremadamente severa, a las entradas individuales, que, en su totalidad (excepto tres) eran rechazadas como ejercicios escolares deficientes. Me pareció que la sospecha general era: han sido sumadas como autoras ante todo feministas socialistas, y por eso las fuentes sufren de la misma unilateralidad. Esta fue la única reseña negativa que recibió el diccionario. Todas las demás, así como las muchas menciones individuales, instigaban a seguir avanzando; preguntaban una y otra vez cuándo aparecería por fin el segundo volumen. Así que dejé de lado, con el propósito de olvidarla, esa piedra que había resultado ofensiva. Pero la piedra permaneció simplemente allí donde había caído. Durante siete largos años.

Ahora que he recopilado finalmente el segundo volumen, recibo dos sorpresas. Justamente en abril, cuando debía ser diagramado el segundo volumen, la entrada que mencionaba la publicidad fraudulenta se desplazó, de la noche a la mañana, al lugar 27, lo que en Internet equivale a: se deslizó a un lugar accesorio. Me dispongo a abordarlo por última vez y leo, sorprendida, que, en mi indignación ante la atribución de una "publicidad engañosa", se me había escapado el reproche principal del autor. Por cierto, siete años atrás había reconocido que el autor tenía en su cabeza un diccionario feminista propio frente al cual el nuestro le producía solo la impresión de un error; pero yo había pasado por alto en la lectura el hecho de que él consideraba que la cuestión principal –esto es: editar un diccionario marxista-feminista– le parecía un emprendimiento básicamente erróneo. Así, se decía, ya al comienzo: "'Este diccionario reúne aquellas entradas de los seis primeros volúmenes (de los quince planeados) del gran *Diccionario histórico-crítico del marxismo* (DHCM) que resultan relevantes para feministas practicantes de la ciencia y la "política" reza la primera oración en una enciclopedia que es designada como *Diccionario histórico-crítico del feminismo* y cuyo primer volumen fue editado ahora por Frigga Haug. Uno podría volver a cerrar de inmediato el libro y dejarlo de lado. No, por ejemplo, porque las entradas de un diccionario de marxismo carezcan *per se* de interés, sino porque el feminismo no es un área parcial del marxismo y, por ende, un diccionario del feminismo –ante todo, uno histórico-crítico– no puede reducirse a extractos de un diccionario del marxismo".

2 Prefacio para el volumen II del *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Feminismus* [Diccionario Histórico-Crítico del Feminismo] (HKWF) (de Hierarchie / Antihierarchie a Köchin), cuya primera edición fue publicada en el año 2011. Trad. del alemán de Miguel Vedda.

He ahí, pues, la madre del cordero. Respondida de manera negativa, la pregunta central es: ¿es posible transformar al marxismo y volverlo fructífero para el feminismo?; ¿pueden las feministas aprender de Marx?; y, a la inversa, ¿puede tornarse el marxismo más vivo, más amplio, más universal a través de una reelaboración feminista? ¿Existe una aproximación específicamente marxista a la realidad que, considerada desde un punto de vista feminista, pueda traer a la luz una verdad diferente? Es en esta pregunta, que me mantiene ocupada desde hace décadas, donde el autor aplica su hacha. Lo que yo como apropiación, él lo considera un sometimiento diletante. Allí donde se tienen grandes aspiraciones, él ve una renuncia. Pieza por pieza y luchando con un fuerte viento en contra, trabajo en una toma de tierras feminista en el campo cultivado por Marx y sus sucesores. Es en la entrada "Relaciones de género" donde se torna esto más evidente, ya que aquí lo usual en el marxismo tradicional es desplazado a través de una ocupación diferente y, de esa manera, se logra deshacer esos nudos de dominación de los que constituyen una pieza importante las relaciones de género y, así, conquistar estrategias más amplias y diferentes para las luchas de liberación.

Constituye un buen derecho del autor no pretender incorporarse a un proyecto de liberación más amplio. A la inversa, es mi derecho trabajar aquí, pieza por pieza, para que el edificio sea habitable. Dentro de la apropiación tradicional y dentro de la nueva en un marxismo que continúa siempre desarrollándose, esto representa solo un comienzo. El proyecto, de acuerdo con su construcción, nunca quedará concluido. Además, faltan colaboradoras. Pero lentamente vamos conquistando territorio a partir de lo olvidado y pasado por alto. La imperfección del todo, que el autor de la reseña advierte con razón, se debe también a su estadio inicial. Pero seguramente se advierte ya que el diccionario no es llevado adelante con la completitud exigida por el autor, como si debiera ser un Enciclopedia Brockhaus de las mujeres. Escribe: "…ya que no es posible designar más que como una publicidad engañosa que una obra de consulta sea presentada como diccionario del feminismo, pero no ofrezca otra cosa que extractos de un diccionario del marxismo, habría que recomendar aquí enfáticamente la consulta del *Metzler Lexikon Gender Studies / Geschlechterforschung* [Enciclopedia Metzler de *Gender Studies* / Estudios de género]… con el que se encontrarán siempre mejor informadas las científicas feministas y las investigadores orientadas a la teoría de los géneros, así como las activistas del movimiento de mujeres".

Nuestro diccionario histórico-crítico trabaja en un saber sobre la liberación. Busca recuperar lo que ya fue realizado, y –de ser posible– seguir explorando esta montaña de una historia de las mujeres no excavada, y de un saber desde un punto de vista feminista.

En la elaboración de las diferentes entradas en el diccionario grande, constatamos siempre que, en las cuatro décadas de investigación feminista, no ha habido muchos esfuerzos para alcanzar algo nuevo desde la perspectiva del marxismo-feminismo, y que solo se consigue muy lentamente dirigir la mirada de los marxistas varones hacia la cuestión de las relaciones de género. "Ningún área puede ser investigada razonablemente sin indagar al mismo tiempo el modo en que las relaciones de género forman y son formadas" afirmé en el artículo "Relaciones de género". Serían necesarios para esto institutos independientes, con un plantel mayor de feministas que trabajen desde una perspectiva marxista. Ante la ausencia de apoyo, seguimos trabajando de manera insuficiente. Colocamos piedra sobre piedra y promovemos la colaboración.

El presente volumen documenta otro trecho en la escalada de la montaña. Si, por un lado, se ha conseguido indagar algunos nuevos ámbitos desde un punto de vista marxista-feminista

(como "Cocinera", "Maltrato infantil"), así como reunir algunos datos históricamente importantes ("Día internacional de las mujeres", "Albergues infantiles"), entretanto, en una serie de temas más generales, tales las cuestiones son de tal naturaleza que se tornó preciso desarrollar de manera concreta las relaciones de género. La pregunta por si todos los artículos que realmente indagan las cuestiones de género deberían ser incluidos en un diccionario feminista, o si solo debe seleccionarse un extracto que muestre el avance del saber feminista, fue abordada por nosotras de manera diferenciada. A veces se lee una entrada en su totalidad porque en ella se incluye algo relevante para las cuestiones de género (como "Industria de alta tecnología", "División internacional del trabajo"), a veces existe solo un extracto (por ejemplo, en "Teoría de las ideologías", "Desesperanza"), a veces se presentan también los fundamentos de las discusiones feministas (como "Histórico-crítico"), a veces se exponen discusiones que también juegan algún papel en el feminismo (como "Trabajo inmaterial", "Institución"), o se avanza con generalizaciones que contienen lo esencial y que invitan a seguir investigando (como "Antiintelectualismo" o "Interés").

Un desafío enorme, pero también totalmente sintomático plantea la entrada "Kemalismo". Aquí se investiga de manera históricamente minuciosa, y en diversidad de aspectos, cuán contradictoria es esta forma. En cuanto uno se entrega a él, resulta interesante e instructivo. Pero no se adecua de ningún modo a un diccionario feminista, ya que, evidentemente, toda esta forma de gobierno se desarrolló sin mujeres. Pero de pronto, en tres pasajes diferentes, aparecen inesperadamente las mujeres; asoman contradicciones e Ilustración, opresión e ingreso a la Modernidad, que ineludiblemente queremos documentar en el diccionario. Pero también esos pasajes, por aislados que parezcan, serían incomprensibles si fueran extraídos del contexto global. Así, incorporamos esas entradas como testimonio de que paulatinamente encuentran ingreso en la ciencia de izquierda algunas preguntas por las relaciones de género y, al mismo tiempo, de que ya no es posible introducir como una cuestión obvia, durante la investigación, la significación de las relaciones de género en el proceso histórico.

El proceso de investigación avanza de manera lenta y fragmentaria. En el caso de algunos artículos, es posible percibir muy claramente el esfuerzo del nuevo comienzo y, al mismo tiempo, con la alegría de este comienzo del pensamiento, reconocer la carencia; así, por ejemplo, en "Economía política internacional". Cuando, al leer, uno encuentra que sería mejor disponer de la entrada completa, es posible entretanto bajarla de la web y, una vez que se ha despertado la curiosidad a través de los segmentos feministas, leer el todo.[3]

Esperamos que semejante proceder no sistemático se torne cada vez menos necesario, ya que las entradas venideras serán desarrolladas de manera cada vez más universal, es decir, bajo la influencia de las relaciones de género. Por cierto que esto, en cuanto se haya alcanzado, volvería superfluo un diccionario marxista-feminista independiente. En esa medida, el propio proyecto de volver más accesible el gran *Diccionario histórico-crítico* a mujeres que no se confían tan fácilmente a una obra tal, que se ocupa de la mirada masculino-tradicional de la historia, es un proyecto de transición. También se tratará de que muchas se dispongan a convertir las entradas asimismo en entradas feministas y, por ende, por primera vez, en entradas verdaderamente

3 En estos casos, el extracto reproducido funciona de manera similar a la InkriTpedia, entretanto publicada en la web. Aquí es posible leer, para todos los artículos publicados hasta el momento del HKWM, la problemática tratada y, después de la lectura, decidir si se quiere bajar de la web (a un precio muy bajo) el artículo completo.

universales. Hasta ahora, en muchas áreas en las que la mirada feminista habría resultado ineludible –así, entre muchas otras entradas, "Hollywood" o "Servidumbre", "Comunicación", o incluso "Movimientos internacionalistas"– se ha procedido como si existiera el ser humano de un solo género y, por lo tanto, meramente masculino. Podemos ahora colocar en Internet artículos suplementarios que amplían los ya publicados.

Entretanto, se ha creado una sección feminista del Institut für kritische Theorie (InkriT) que se ha propuesto acompañar el íntegro trabajo en el diccionario con una mirada feminista. Sus integrantes buscan autoras, proponen nuevas entradas, hacen evaluaciones sobre las ya escritas, se entrometen. Actualmente hay catorce mujeres que pertenecen a esa sección. Quien que quiera recibir información y colaborar, puede consultar en www.inkrit.de – feministische Sektion.

Frigga Haug

Los Quemados, agosto de 2011

PREFACIO[4]
2014

"También nosotros […] debería beneficiarnos con eso que se llamaba cultura, […] pero no obtuvimos aún, por ese medio, una imagen que nos contuviera a nosotros mismos […]. Todo lo que leímos como algo terminado, solo podía confrontarnos con nuestra exclusión" (I, 55). Así hace Peter Weiss, en *Estética de la resistencia*, que los trabajadores piensen bajo las condiciones de la división del trabajo entre cabezas y manos y de la correspondiente participación en la cultura.

Ocurre algo diferente –y, en una medida decreciente, también para las mujeres– con la apropiación del saber y la cultura. Que estos deban volverse realmente universales requiere de un trabajo de recuperación tanto marxista como feminista. A esto contribuye el *Diccionario histórico-crítico del feminismo*. Recopila entradas del gran *Diccionario histórico-crítico del marxismo* que son particularmente esenciales y, por ende, útiles para el movimiento de mujeres, la investigación acerca de las mujeres, las mujeres en avance. Esto no significa que la obra completa no sea para mujeres, ni que las entradas editadas para feministas no sean para el mundo masculino. Se trata antes bien, contando de manera realista con las condiciones de trabajo y aprendizaje y también con los hábitos de las mujeres, de poner a disposición de un modo asequible el trabajo marxista-feminista también para todos aquellos que no consultarían en primera instancia la obra completa del DHCM a raíz de su extensión, sus perspectivas y, también, su precio.

En el gran diccionario, las entradas feministas se encuentran como partículas. Muchos aspectos de la vida de las mujeres no están documentados; más aún, no han sido llevados a un concepto que fuera necesario superar más tarde. De manera infinitamente trabajosa es recuperada, pieza por pieza, la inscripción de las mujeres en la historia. También esto es un mérito del íntegro objeto del diccionario histórico crítico y, ante todo, de las mujeres que trabajan en él. En la medida en que hay, pues, conceptos que conciben la situación y la historia particulares de las mujeres –por ejemplo, "Debate sobre el pañuelo para la cabeza", "Cortesana", "Movimiento lésbico"– y se encontraron autoras que los desarrollaron para el diccionario, su inclusión en la selección feminista no necesita de una fundamentación suplementaria. Pero esta no es la única forma en que se mueve el trabajo feminista. En muchas disciplinas, existen entretanto científicas que han hecho estallar el corpus científico tradicional con sus preguntas por las mujeres. A veces se consigue introducir tales indagaciones críticas del pensamiento tradicional –incluyendo al marxista– en un término conceptual; a veces se escribe un apéndice –así, por ejemplo, en

4 Prefacio para el volumen III del *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Feminismus* [Diccionario Histórico-Crítico del Feminismo] (HKWF) (de Kollektiv a Liebe), cuya primera edición fue publicada en el año 2014. Trad. del alemán de Miguel Vedda.

"Crítica feminista", "Criminología crítica feminista", "Teoría crítica"–. No presenta problemas incluir también estos trabajos en el volumen feminista suplementario; por cierto, surge de inmediato la pregunta por si había que imprimir, para una comprensión general, también aquella parte de la entrada que había sido escrita sin un punto de vista feminista; por un lado, para que la parte suplementaria no parezca haber sido extraída de manera extraña, pero también para ofrecer el saber socialmente disponible en aquellos puntos a partir de los cuales las mujeres escalaron la montaña. No hicimos esto en los tres casos mencionados; de ser necesario, las entradas completas deberían ser bajadas de la web. Un desafío particular sigue siendo, en este contexto, la entrada "Modo de vida, condiciones de vida". Por obvio que parezca que una entrada tal no puede ser escrita sin referencia explícita a las mujeres, varios autores consiguieron eludir esa referencia, de modo que, al final, fue preciso escribir un capítulo suplementario. Incorporar solo este capítulo en el diccionario feminista, inversamente, habría hecho que la perspectiva feminista pareciera reducida y unilateral. En esta caso, pudimos renunciar, en el diccionario feminista, a la reproducción de quince columnas de 'exposiciones generales' porque –gracias al modo de trabajo del diccionario consistente en no desarrollar narraciones completas, sino solo fragmentos en los que se trata la temática– es posible remitirse a la entrada "Norma de consumo, modo de consumo". Aquí aparecen minuciosamente expuestos el marco marxista y la utilidad histórica de "Modo de vida, condiciones de vida"; se torna visible que esto no puede desarrollarse sin mujeres y, al mismo tiempo, esta expresión es colocada perceptiblemente al comienzo, de modo que no se la pueda pasar fácilmente por alto.

De momento, la elección de las entradas no responde a criterios unitarios, pero no es de ningún modo puramente arbitraria. En todos los casos en que la consideración de las mujeres como parte de la humanidad ha transformado en forma perceptible el acceso al conocimiento universal, incorporamos de manera completa las entradas correspondientes; así, por ejemplo, "Acaparamiento de tierras", "Amor", "Cabeza y mano", "Colectivo, "Colectivo / grupo", "Comuna", "Conducta de vida", "Consenso", "Crisis", "Cuerpo", "Estudios culturales", "Lacanismo", "Laicidad", "Liberalismo", "Novela policial", "Relación de fuerzas", "Rendimiento", "Risa", "Trabajador que lee". Focos del interés feminista y de una intervención consecuente de las mujeres son temas de "Aprender / Aprendizaje" y "Competencia", con la forma particular de "Competencia / incompetencia" y "Trabajo". Así, incluimos también entradas 'generales' que consideramos ineludibles para los trabajos feminista-marxistas en la política contemporánea, que lidia cada vez más con el concepto de trabajo –"Cibertariado", "Trabajo a jornada reducida", "Trabajo útil concreto", "Trabajo vivo"–, con la esperanza de que el trabajo en este diccionario instigue a las lectoras a ampliar la investigación. Un estatuto particular posee la entrada "Complementariedad", en la cual, a diferencia de lo que ocurre con otros conceptos fundamentales del marxismo, está explícitamente incorporada la cuestión de género. Hemos renunciado a incluir aquí la entrada "Modo de producción colonial" porque los argumentos esenciales para la discusión feminista aparecen desarrollados ya en los artículos "Domestificación (del trabajo)" (volumen 2) y "Acaparamiento de tierras".

A diferencia de lo hecho en los volúmenes precedentes, no intervinimos para abreviar las entradas seleccionadas, aun cuando la perspectiva feminista aparecía más bien como un añadido y resultaba muy breve. Así, persiste el problema de la documentación de íntegras entradas, y es una instigación más para incorporar la inscripción de las mujeres en la historia y la teoría social. Una solución definitiva de esta cuestión remite al final del diccionario. Se resume en la

pregunta, todavía ingenua, por si el marxismo feminista, de acuerdo con su orientación, está constituido de modo tal que, mediante un buen trabajo y un avance no menos bueno de la perspectiva feminista, a largo plazo todas las entradas estén elaboradas de modo tal que la historia femenina ocupe en ellas su lugar de manera obvia y, de este modo, también torne superfluo el DHCF. La propia pregunta no puede ser respondida sin más de manera afirmativa; por cierto, su cumplimiento superaría ampliamente la duración de nuestras vidas; persistirán mientras los recursos patriarcales sigan ocupando la ciencia y reteniendo su vigencia. Así, por ejemplo, después de una larga lucha se logró, en el taller del diccionario –donde el trabajo feminista fue plenamente admitido–, precisamente en el caso de aquellas entradas que se abocaban al desarrollo de enteras disciplinas especializadas, como "Medicina crítica" y "Psicología crítica", que no quedara sin ser mencionada la labor femenina comprobable en ellas. Las inserciones, sin embargo, eran tan breves que las entradas no fueron incorporadas en este volumen. Pueden ser bajadas, de ser necesario, de la web, como todas las entradas del diccionario. Es posible ver también un progreso en las referencias cruzadas entre las entradas. En toda una serie de estas se encuentra la mención de "Relaciones de género"; a menudo, hay un parágrafo suplementario sobre las mujeres, como la pequeña columna que incorporamos en el caso de "Larga Marcha", por ejemplo, a causa de su valor informativo.

El futuro parece, al mismo tiempo, más simple y más arduo. Crece la demanda de saber marxista-feminista, si uno considera, por ejemplo, los congresos y paneles, las conferencias dedicadas a este complejo. Por otro lado, se reduce el número de científicas marxista-feministas que pueden y quieren seguir trabajando. Así, cada volumen es, al mismo tiempo, un llamamiento a sumarse a la obra común, precisamente para que esta deserción no se convierta en un paso en el sentido de perpetuar en el tiempo la exclusión de las mujeres mediante la inclusión de volúmenes suplementarios.

Frigga Haug (por la sección feminista)

Los Quemados, febrero de 2014

SOBRE LA EDICIÓN

Los artículos incluidos en este volumen representan una acotada selección de las entradas del *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus* (HKWM) y del *Historisch-kritisches Wörterbuch des Feminismus*(HKWF) –que, en el presente volumen, en su primera edición en español, publicamos como *Diccionario histórico-crítico del Marxismo-Feminismo* DHCMF–, editado por el Instituto de Teoría Crítica de Berlín (Berliner Institut für kritische Theorie, InkriT). La selección inicial de los artículos fue realizada por integrantes de la Sección Feminista del InkriT, bajo la coordinación de Frigga Haug, con la participación de Alex Wischnewski, de la Fundación Rosa Luxemburg de Buenos Aires. Sobre la base de ese *corpus*, Julia Expósito, Haydée García Bravo y Gabriela Mitidieri hicieron una selección de aquellas entradas que podrían resultar más relevantes para un público lector latinoamericano.

Es preciso hacer algunas aclaraciones sobre esta edición en castellano. En primer lugar: la edición original está todavía en curso, y el último volumen de la selección feminista aparecido hasta la actualidad llega hasta la mitad de la letra "L" (HKWF III: Kollektiv / Liebe) y del diccionario general, al inicio de la letra "N" del HKWM (vol. 9/II Mitleid/ Nazismus), de modo que no han podido incluirse entradas sin duda sustanciales, pero aún no publicadas. En segundo lugar: en función de las diferencias entre los nombres de las entradas en el texto fuente y sus correlatos en traducción (cf. "Hexe" en alemán; en castellano: "Bruja"; "Geburtenkontrolle"; en castellano "Control de la natalidad"), fue preciso reordenar alfabéticamente los conceptos, por lo cual la sucesión de los términos es distinta de la que presenta la edición alemana. A fin de situar cada entrada en su contexto original de publicación, se incluye al final de la obra un índice que detalla el volumen original de aparición de cada entrada y el año en que fue publicada.

Además, tal como en la publicación original en alemán, al final de cada entrada se listan otras entradas del DHCM (original) vinculadas al contenido del concepto en cuestión, a fin de que el lector pueda profundizar en la temática.

Las pautas formales de esta edición están inspiradas en las de la edición original, aunque fue preciso introducir algunas adaptaciones y modificaciones. Se exponen a continuación los criterios formales más básicos:

Títulos de las entradas: Títulos de 2 o más palabras aparecen separados por una barra cuando constituyen pares conceptuales complementarios (p. ej.: "Análisis / síntesis"), y por coma cuando representan formas de expresión alternativas (p. ej.: "Articulación, estructuración").

Equivalentes en otras lenguas: Se proporcionan equivalentes en cinco idiomas para los títulos de las entradas: en alemán (Al.), árabe (Ár., en transcripción), chino (Ch, en transcripción y en ideogramas), francés (F), inglés (I) y ruso (R, en transcripción).

Abreviaturas: en lugar de la(s) palabra(s) completa(s) del título, aparece(n), en el cuerpo del artículo, su(s) inicial(es). Todas las demás abreviaturas son de uso general o están detalladas en el listado de abreviaturas.

Énfasis: Los nombres de personas que son tema de un artículo se reproducen en Versalitas. Los nombres de autorxs de estudios sobre el tema aparecen en Versalitas cuando es pertinente otorgarles un estatuto significativo en el campo temático respectivo. Los conceptos que constituyen títulos de otras entradas de este diccionario aparecen destacados en **negritas**. Todos los otros énfasis son indicados en *bastardillas*.

Comillas y corchetes: Con comillas dobles "…" se indican citas (a excepción de las que aparecen en griego); con comillas simples '…', expresiones metalingüísticas o términos empleados con algún género de distanciamiento. Las interpolaciones de lxs autorxs dentro de las citas están marcadas con corchetes [ ]; las supresiones, con puntos suspensivos entre corchetes […]. Los comentarios de lxs traductorxs aparecen entre corchetes con la sigla: [NdT].

Modo de citar: Las referencias de obras y ediciones citadas frecuentemente en el DHCF son indicadas a través de siglas o abreviaturas. Estas aparecen desglosadas en las referencias bibliográficas. En lo demás, el modo de citar es el siguiente: después de la cita aparecen, entre paréntesis, el autor, el año de la edición y la página de la obra citada; si las referencias inmediatamente sucesivas remiten al mismo autor o a la misma autora y/o a la misma obra, el nombre del autor o la autora y el título correspondiente no se repiten. En citas o alusiones múltiples a una misma edición, las referencias pertenecientes a un mismo volumen aparecen separadas por coma; aquellas que se refieren a diferentes volúmenes, por punto y coma; la primera cifra remite, en cada caso, al volumen respectivo. Cuando un mismo volumen se divide en varios tomos parciales, las referencias respectivas aparecen separadas por barra (p. ej., para *El capital: C*, III/1, 327). Las demás referencias se detallan al final de cada entrada en la "Bibliografía".

Obras filosóficas clásicas son citadas, cuando es posible, con la indicación de los artículos, parágrafos, etc., de modo que el pasaje citado pueda ser hallado en diferentes ediciones. A diferencia de lo que sucede en la "Bibliografía", todos los títulos citados en el cuerpo de cada entrada (artículos y libros) aparecen en bastardillas.

Bibliografía: Las obras citadas, o aquellas cuya lectura se recomienda para ampliar las informaciones, se detallan por orden alfabético, tomando como referencia los apellidos de lxs autorxs. Los títulos de artículos aparecen entre comillas; los de libros y publicaciones periódicas, en bastardillas. Los años de edición original, en caso de consignarse, se colocan entre corchetes. En caso de haber más de una obra del mismo autor, las obras se listan en orden cronológico y en las subsiguientes, el autor se señala con guion medio

Ediciones utilizadas: En todos los casos en que fue posible, las citas fueron extraídas de las traducciones existentes al castellano. Solo cuando no existían traducciones, o cuando las ediciones disponibles en castellano presentaban alguna dificultad, lxs traductorxs ofrecieron una versión propia. Se conservan las referencias de las ediciones en alemán de Marx/Engels (MEW), Adorno (GS) y Benjamin (GS), en vista de que se trata de ediciones que suelen consultadas, ante todo, por estudiantes, docentes e investigadores del ámbito hispanohablante.

Mariela Ferrari
Victor Strazzeri
Miguel Vedda

ABREVIATURAS

1. Publicaciones periódicas

Argument *Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften*, Berlín Occ. 1959ss.

DZPh *DZPh Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlín Or. 1953ss., desde 1990, con el subtítulo *Zweimonatsschrift der internationalen philosophischen Forschung*, Berlín.

FKP *Forum Kritische Psychologie*, fundado por K. Holzkamp, Berlín Occ.

HM *Historical Materialism: Research in Critical Marxist Theory*, 1997ss. Leiden / Boston.

BMEF *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung*, ed. del Instituto para el Marxismo-Leninismo, perteneciente al Comité Central del Partido Socialista Unificado de Alemania (SED), sección Marx/Engels, Berlín Or. 1977-1990; nueva serie, ed de C.-E.Vollgraf, R. Sperl, R. Hecker, Berlín / Hamburgo 1991ss.

MR *Monthly Review. An independent socialist magazine*, ed. de L. Huberman et. al., Nueva York 1949ss.

NLR *New Left Review*, Londres 1960ss., desde el 2000, en nueva numeración.

2. Siglas de ediciones y títulos de obras en alemán

Karl Marx y Friedrich Engels

MEGA *Marx-Engels Gesamtausgabe*, ed. del Instituto para el Marxismo-Leninismo del Comité Central del Partido Comunista de la Unión Soviética y del Instituto para el Marxismo-Leninismo del Comité Central del Partido Socialista Unificado de Alemania (SED), Berlín Or. / Moscú 1975-1989, desde 1992, ed. de la Internationale Marx-Engels Stiftung Amsterdam, Berlín / Ámsterdam.

MEW *Marx-Engels Werke*, 42 vols., ed. del Instituto para el Marxismo-Leninismo, del Comité Central del Partido Socialista Unificado de Alemania (SED), Berlín Or. 1957ss.; nueva ed. desde 1990 y vol. 43, ed. del Institut für Geschichte der Arbeiterbewegung, Berlín.

3. Otras ediciones y títulos de obras

Th. W. Adorno

GS *Gesammelte Schriften*, 20 vols., ed. de R. Tiedemann, Frankfurt/M 1973-1986.

W. Benjamin

GB *Gesammelte Briefe*, 6 vols., ed. de C. Gödde y H. Lonitz, Frankfurt/M 1995-2000.

GS *Gesammelte Schriften*, 7 vols., ed. de R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser, Frankfurt/M 1972-1989.

4. Siglas de ediciones y títulos de obras en castellano

Karl Marx y Friedrich Engels

AD Engels, *Anti-Dühring. La subversion de la ciencia por el señor Eugen Dühring* [1878]. Trad. de M. Sacristán. México, 1968.

AE Marx, *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*. Transcritos, anotados e introducidos por Lawrence Krader. Trad. de José María Ripalda. Madrid, 1988.

C, I/1 Marx, *El capital. Crítica de la economía política*. Vol I, tomo I. Libro primero. El proceso de producción del capital. Trad. de Pedro Scaron. México, 2008.

C, I/2 Marx, *El capital. Crítica de la economía política*. Vol. I, tomo 2. Libro primero. El proceso de producción del capital. Trad. de Pedro Scaron. México, 2008.

C, I/3 Marx, *El capital. Crítica de la economía política*. Vol. I, tomo 3. Libro primero. El proceso de producción del capital. Trad. de Pedro Scaron. México, 2008.

C, II/ 4 Marx, *El capital. Crítica de la economía política*. Vol. II, tomo 4. Libro segundo. El proceso de circulación del capital. Trad. de Pedro Scaron. México, 2008.

C, II/5 Marx, *El capital. Crítica de la economía política*. Vol. II, tomo 5. Libro segundo. El proceso de circulación del capital. Trad. de Pedro Scaron. México, 2008.

C, III/6 Marx, *El capital. Crítica de la economía política*. Vol. III, tomo 6. Libro tercero. El proceso global de la producción capitalista. Trad. de Pedro Scaron. México, 2009.

C, III/7 Marx, *El capital. Crítica de la economía política*. Vol. III, tomo 7. Libro tercero. El proceso global de la producción capitalista. Trad. de Pedro Scaron. México, 2008.

C, III/8 Marx, *El capital. Crítica de la economía política*. Vol. III, tomo 8. Libro tercero. El proceso global de la producción capitalista. Trad. de Pedro Scaron. México, 2008.

CCEP Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*. Ed. a cargo de Jorge Tula. Trad. de Jorge Tula, León Mames, Pedro Scaron y Miguel Murmis y José Aricó. México, 2008.

CJ Marx, "La cuestión judía". En: VV.AA., *Volver a la cuestión judía*. Edición al cuidado de Esteban Vernik. Trads. de Silvia Labado, Miguel Vedda y Laura S. Carugati. Barcelona, 2011, 57-96.

Gr Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. (Grundrisse) 1857-1858*. 3 vols. Ed. a cargo de José Aricó. Trad. de Pedro Scaron. México, 2006.

IA Marx, Engels, *La ideología alemana*. Trad. de Wenceslao Roces, Barcelona 1974.

MC Marx, Engels, *Manifiesto Comunista*. Trad., introd. y notas de Miguel Vedda. Buenos Aires 2008.

MEF Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Introd. de Miguel Vedda. Trads. de Fernanda Aren, Silvina Rotemberg y Miguel Vedda. Buenos Aires 2010.
OF Engels, *El origen de la familia, de la propiedad privada y el Estado*. Trad. de Ediciones Progreso. Madrid, 1992.
Situac. Engels, *La situación de la clase obrera en Inglaterra.* Sin datos de trad. Buenos Aires 1974.
SF Marx y Engels, *La Sagrada Familia*. Trad. de Wenceslao Roces. México, 1967.
SUSC Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Trad. del grupo de traductores de la Fundación Federico Engels. Madrid 2006.
TF Marx, "Tesis sobre Feuerbach". En: –, *La ideología alemana*. Trad. de Wenceslao Roces, Madrid 2014, 499-502.

Vladimir Ilich Lenin
LOC *Obras completas.* 50 Vols. Trad. de Ediciones Progreso. Madrid 1974ss.

Rosa Luxemburg
AC *La acumulación del capital. Estudio sobre la interpretación económica del imperialismo.* Trad. de J. Pérez Bances. Madrid 1933.

Antonio Gramsci
Cuad *Cuadernos de la cárcel.* 6 vols. Trad. de Ana María Palos, rev. por José Luis González. México 1981ss.

5. Otras ediciones y títulos de obras en castellano

Theodor Adorno
DI Th. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*. cf. *infra*: Horkheimer.
DN Th. Adorno, *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Trad. de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal, 2014, pp. 7-391.

Aristóteles
EN *Ética Nicomaquea*
Metaf *Metafísica*
Pol *Política*. Trad. de M. García Valdés. Madrid 1988.
RA *Reproducción de los animales*. Trad. de E. Sánchez. Madrid 1994.

Walter Benjamin
DI *Discursos interrumpidos I.* Pról., trad. y notas de Jesús Aguirre. Madrid 1989.
DU *Dirección única*. Trad. de Juan J. del Solar y Mercedes Allende Salazar. Madrid 1987.
Il I *Iluminaciones I. Imaginación y sociedad.* Pról. y Trad. de Jesús Aguirre. Madrid 1998.
Il II *Iluminaciones II. Poesía y capitalismo.* Pról. y Trad. de Jesús Aguirre. Madrid 1998.
Il III *Iluminaciones III. Tentativas sobre Brecht.* Pról. y Trad. de Jesús Aguirre. Madrid 1998.
Il IV *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos.* Trad. de Roberto Blatt. Madrid 1999.

LP *Libro de Los Pasajes*. Trad. de Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero. Madrid 2005.
TFH "Tesis sobre la filosofía de la historia". En: *Discursos interrumpidos I*, 175-191.

Sigmund Freud
OC *Obras completas.* 24 vols. Orden, coment. y notas de James Strachey, con la colaboración de Anna Freud. Trad. de José L. Etcheverry. Buenos Aires / Madrid 2006.

Max Horheimer
DI M. Horkheimer y Th. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Trad. de Juan José Sánchez. Madrid 2005.

6. Abreviaturas de referencias bibliográficas

apud: 'citado en'
atrib.: atribuido
aum.: aumentado/a
ca.: *circa*, 'alrededor de'
cap.: capítulo
cf.: confrontar
cit.: citado/a
correg.: corregido/a
Cuad.: cuaderno
ed.: editor, edición /Pl.: eds.
ej.: ejemplar, ejemplo
et al.: et alii, 'y otros'
extr.: extracto, extractado
extraord. / extraordinario
fasc.: fascículo
i.e.: *id est*, 'esto es'
ibíd.: ibídem
incl.: incluido/a
introd.: introducción
ms.: manuscrito (en plural, mss.)
NdT: nota del/la/lxs/ traductorx/xs
nº: número
op. cit.: 'en la obra citada'
Occ.: Occidental
Or.: Oriental
p.: página
p. ej.: por ejemplo
§: párrafo
pp.: páginas
publ.: publicado/a

reed.: reedición
reimpr.: reimpresión
revis.: revisado/a
s.: siguiente (plural: ss.) / siglo
s. d.: sin datos
ss.: siguientes
trad.: traducción
trad. mod.: traducción modificada
vol.: volumen
VV. AA.: Varios Autores

7. Siglas frecuentemente utilizadas

Se indican solo aquellas que no son de uso habitual en castellano. En el caso de que la sigla de la institución u organismo no tengan correlato en castellano, se emplea la sigla original.

Sigla	**Significado**
AIT	Asociación Internacional de los Trabajadores
AT	Antiguo Testamento
CC	Comité Central
IEIM	Institut für marxistische Studien und Forschungen (Frankfurt/M)
IIHS	Instituto Internacional de Historia Social
IIS	Instituto de Investigación Social
IMES	Internationale Marx-Engels-Stiftung, Ámsterdam
IML	Instituto de Marxismo-Leninismo
NT	Nuevo Testamento
PBI	Producto Bruto Interno
PBN	Producto Bruto Nacional
PCA	Partido Comunista Alemán
PCF	Partido Comunista Francés
PSD	Partido Socialdemócrata Alemán
RDA	República Democrática de Alemania
RFA	República Federal de Alemania
SED	Partido Socialista Unificado de Alemania

Bruja

Al.: Hexe.
Ár.: as-sāḥira.
Ch.: wupo 巫婆.
F.: sorcière.
I.: witch.
R.: ved'ma, koldun'ja.

Fascinación y persecución convergen en la figura de la b. Parece que "la gran derrota histórico-universal" (Engels, *OF,* 137; trad. mod.) de las mujeres, el dominio patriarcal milenario y la resistencia contra él han grabado su ambivalencia en la imagen femenina vinculada a este fenómeno. En la medida en que la investigación sobre las b. lee críticamente la historia, a contrapelo de la historia escrita desde el punto de vista de los vencedores, contiene una cierta fuerza explosiva. La etimología de *Hexe* [bruja, en alemán; NdT] es oscura. "La palabra circunscripta a la lengua germánica occidental (alto alemán medio *hecse*, *hesse*, antiguo alto alemán *hagzissa* […] anglo *haegtes*(*se*), en

forma abreviada, en inglés *hag*) es una composición encubierta" que se remonta a *Hag* (cerca, seto, coto), posiblemente, en relación con el "noruego (dialectal) *tysja*" (elfo, mujer tullida o desgreñada; cf. la etimología en el diccionario etimológico *Duden*); por otra parte, "el suizo femenino *hagsch*, *hâgsch* = 'mujer pícara, bruja' podría ser la misma palabra".

I. *Movimientos de mujeres e investigación sobre las b*. 1. Ningún símbolo se ha impuesto tan exitosamente en la segunda ola del **movimiento de mujeres** de los países occidentales como el de la b. En ella, se condensan desesperación y acusación, obstinada autoconciencia y esperanza, rebelión y tristeza. La b. simboliza siglos de opresión femenina y violencia, saber secreto de mujeres y sometimiento del sexo femenino, el desempoderamiento de este por parte de los médicos y la ciencia, la exclusión de las mujeres del poder social terrenal. Pero la b. también simbolizaba la asunción autoconsciente y voluntaria de imputaciones tales como astucia, malicia, agresión; ella era empoderamiento y desafío hacia los opresores. Por un largo tiempo, para una mujer del movimiento no hubo un espacio a través del cual pudiera pasar cabalgando alguna b.; como muñeca de trapo sobre la escoba, la b. se convirtió en regalo apreciado; la producción de b. se transformó en un negocio rentable. Pronto, las tabernas de mujeres se llamaron, por ejemplo, *Blocksberg* [monte situado en el norte de Alemania, en el que, de acuerdo con la superstición popular, se reúnen las b. con el demonio en la noche de Walpurgis para celebrar el aquelarre; NdT.]; un libro, *Susurro de brujas*; una banda de rock femenino "profetiza el regreso de las b." (Bovenschen 1977, 260). Irmtraud Morgner escribió su novela de b. *Amanda*, que, de manera subversiva, desarrolla la escisión de las mujeres en una forma diurna "normal" y una forma nocturna de b.; escisión que transforma en virtud política la atribución de ser b. a las mujeres, la capacidad de agruparse con fines revolucionarios por las noches (en el *Blocksberg*), para encauzar en la dirección correcta las mejoras reformistas iniciadas durante el día. Los muchos cuentos maravillosos en los que las b. juegan un papel fueron releídos y reescritos, pues se percibió, con la sensibilidad estimulada, que, ya que estos personajes eran usualmente ancianas y jorobadas y eran quemadas al final, se consumaba, de esta manera, una exclusión social criminal, ante todo, de mujeres ancianas e inválidas. Fue redescubierta la noche del 1º de mayo, la noche de Walpurgis, en la que las mujeres, en alusión irónica al día de lucha de la clase trabajadora, recorren las ciudades "para reconquistar la noche". "En una marcha contra los artículos de la ley sobre el aborto en Roma, 100.000 mujeres gritaban: 'La Gioia, la gioia, la si inventa, donne si nasce, le streghe si diventa!'" (aproximadamente: ¡La alegría, la alegría es descubierta; se nace mujer, se deviene b.!) y: "Tremate, tremate, le streghe son tornate!" (¡Tiemblen, tiemblen, las b. han retornado!) (en Bovenschen 1977, 259).

En el **movimiento de mujeres**, comenzó una verdadera fiebre de literatura popular sobre las b. Se desenmascaró al patriarcado en las maquinaciones de la Inquisición; los testimonios de la **caza de brujas** fueron desenterrados y leídos una y otra vez en referencia a aquella conspiración contra todas las mujeres que sabían algo, que podían algo o que, de alguna manera, no querían encajar en la normalidad. Se trataba también de brindar, al **movimiento de mujeres**, un fundamento histórico sobre el cual se pudiera articular la liberación respecto de siglos de opresión de manera autoconsciente; no meramente como víctimas, sino a partir de una capacidad específica. A esta bibliografía pertenece, por ejemplo, el opúsculo –masivamente leído– sobre *Brujas, parteras y enfermeras: una historia de mujeres sanadoras* [*Witches, Midwives and Nurses: A History of Women Healers*], de Barbara Eherenreich y Deirdre English

([1973], con tres ediciones en alemán ya en el primer año; alcanzó su decimoquinta edición en 1992), que, categóricamente, despertó la indignación ante un dominio que se funda en la posesión exclusiva del saber, así como en la exclusión de las portadoras de conocimientos empíricos: "Durante siglos, las mujeres fueron médicos sin títulos a las que el acceso a libros y cursos les era denegado; que aprendían unas de otras, y pasaban su experiencia de vecina a vecina y de madre a hija. Eran llamadas 'sabias' por el pueblo; b. o charlatanas, por las autoridades. La medicina es parte de nuestra herencia como mujeres, nuestra historia, nuestro derecho de nacimiento" (1). Surge la imagen de una comunidad a la que puede vincularse de manera directa el **movimiento de mujeres**: "La gran mayoría de ellas eran sanadoras legas que servían a la población campesina, y su supresión marca una de las luchas iniciales en la historia de la supresión de las mujeres como sanadoras" (4). En complot contra estas mujeres (bajo el protectorado de la clase dominante), se constituyó el nuevo cuerpo médico europeo, que "apoyó a los cazadores de b. con razonamientos 'médicos' […]. La caza de b. dejó un efecto permanente: desde entonces, un aspecto de lo femenino ha sido asociado siempre con la b. y permaneció un aura de contaminación" (ibíd.). Por consiguiente, el movimiento de salud femenina tiene que asumir la herencia directa del "aquelarre medieval" y "sus adversarios tienen como ancestros a aquellos que impusieron despiadadamente la eliminación de las b." (ibíd.).

El *Martillo de las brujas* (1486/87) fue reimpreso durante la época del **movimiento de mujeres** (1974). Sin embargo, no estaba disponible o no se hacía referencia dentro del movimiento ya a un saber universal sobre la b. y su caza. Pareciera como si, antes bien, las múltiples experiencias de opresión de las mujeres en el siglo XX hubieran encontrado un eco en las b. supuestas y pensadas del siglo XVI; un imaginario que podía fortalecer el movimiento de liberación. La b. se convirtió en mito. A esto apunta Silvia Bovenschen, al caracterizar la "forma de la apropiación situacional del pasado" como algo distinto "cualitativamente de lo que es propio de la ciencia y los archivos". "En ella, se mezclan elementos de fantasía histórica y social que son sensibles para la existencia subterránea de imágenes prohibidas; ella es anárquica, es rebelde en la renuncia a una cronología y a una minuciosidad histórica" (1977, 261s.). Ella descubre, en la identificación con la b., "un anhelo de liberación no satisfecho" (262) y, siguiendo a Walter Benjamin, concede al movimiento dignidad histórica: "articular históricamente el pasado no significa conocerlo, 'tal y como verdaderamente ha sido'. Significa adueñarse de un recuerdo tal y como relumbra en el instante de un peligro" (GS I.2, 695; *TFH*, 180). Por cierto, la frase de Benjamin no debe ser comprendida como carta blanca para trascender la diferencia entre lo fáctico y lo ficcional, sino como máxima para arrancarles a los hechos el "otro lado".

2. Pocos años después de esta identificación del movimiento con la b., la bibliografía pertinente incurrió en numerosos errores (p. ej., a través de Hervé 1982), aunque simultáneamente tuvo lugar un renacimiento de la investigación crítica sobre las b. En efecto, el hecho de atornillarse en el papel de b. había llevado a una predisposición hacia la mitología que pronto hizo que resucitaran las diosas madres; produjo chamanas junto con la posibilidad de volver lucrativos los hechizos esotéricos. Fuera de la noche de Walpurgis, de la b. recuperada por el **movimiento de mujeres** solo quedó un pálido recuerdo, una vinculación entre el movimiento de salud femenina y la medicina naturista, así como una especie de legitimación para una investigación histórica moderna formada en **feminismo**, con el estímulo de poner al descubierto la mirada masculina en la investigación anterior y, sobre todo, de reescribir esta historia, introduciendo

una perspectiva de **género** (este es el tenor en Becker *et al*. 1977 y Honegger 1978).

En ese momento, por ejemplo, fue releído el trabajo de 1862 del historiador francés Jules Michelet. A la pregunta planteada por él mismo: "¿De qué época datan las b.?", responde: "lo digo sin vacilar: de la época de la desesperación" (cit. en Becker *et al.* 1977, 7). La representación "de inocentes perseguidas" que eran consideradas "mujeres sabias y sanadoras" le acarreó a Michelet, por parte de la investigación histórica posterior, el reproche de "romantizar". Contra esto, para la investigación más reciente sobre b. de la década de 1970 se trataba, en primer lugar, de estudiar las condiciones históricas, las condiciones económicas en su conexión con los presupuestos políticos y culturales en los que surge el modelo de interpretación denominado "bruja"; también de preguntar por su función para la elaboración de problemas sociales.

Claudia Honegger (1978) fija el comienzo de la manía por las b. en la sustitución de la creencia en demonios: "ahora, eran b., o sea, seres humanos que cabalgaban hacia el aquelarre orgiástico sobre una escoba. De ahí procede la conexión con la hechicería dañina, el *maleficium*, y su valorización por parte de un pensamiento más fuertemente ligado a la naturaleza, así como la atribución al **género** femenino de la representación desarrollada acerca de la brujería. El modelo de b., que antes de finales del siglo XV no se encontraba en ningún lugar bajo esta forma, fue trasladado de la ciudad al campo; primero, a través de la Inquisición papal, y, luego, por los tribunales seculares" (33). De este modo, Honegger contradice la interpretación de que la b. es la forma en la que lo femenino fue perseguido desde siempre. En lugar de esto, ella investiga el modo en que la Iglesia y el Estado fusionaban "irracionalidad y razón formalista", y, de esta manera, puede conciliar a la b. con el surgimiento de la sociedad capitalista (33ss.). Esto es complementado por Silvia Federici (1988), quien polemiza contra la idea de que la caza de b. es "la última chispa del mundo feudal agonizante" y lo explica como fenómeno "burgués" de transición al capitalismo desde 1550 hasta ca. finales del siglo XVIII. De manera similar procede Kirsten Kramer (2003) en su estudio sobre Montaigne. Ella enlaza la manía por las b. en Europa con el surgimiento de la Modernidad, especialmente con el afianzamiento del saber jurídico, teológico y medicinal y lo examina, así, como una dimensión de las luchas sociales en las que se constituye el sujeto masculino burgués capaz de resistir a las tentaciones de los sentidos. Estas atribuciones a determinadas transformaciones económicas y las periodizaciones correspondientes de la manía por las b. en una sociedad son, al mismo tiempo, apuntaladas y desplazadas por los estudios antropológicos de Inglaterra, orientados más bien hacia la teoría de la cultura. Alan D. J. MacFarlane (1978), por ejemplo, ve el surgimiento de la creencia en las b. como efecto de los choques culturales entre nuevos órdenes económicos (por ejemplo, también a través del colonialismo) y la consecuente destrucción de las estrategias de conflicto ritual-tradicionales, que pudieron volver a ser realizadas mediante la construcción y la caza de b.

Bibliografía: S. Bovenschen, "Die aktuelle Hexe, die historische Hexe und der Hexenmythos", en: G. Becker *et al.* (eds.), *Aus der Zeit der Verzweiflung. Zur Genese und Aktualität des Hexenbildes*, Frankfurt/M 1977, 259-312; B. Ehrenreich y D. English, *Witches, Midwives and Nurses: A History of Women Healers,* Nueva York 1973; S. Federici, "The great Witch-Hunt", en: *The Maine Scholar*, año 1 (1988), nº 1, 31-52; F. Hervé, *Geschichte der deutschen Frauenbewegung* [1982], 7ª ed., Colonia 2001; C. Honegger (ed.), *Die Hexen der Neuzeit. Studien zur Sozialgeschichte eines kulturellen Deutungsmusters*, Frankfurt/M 1978; K. Kramer, "Performing the Demonic: Witchcraft, Skepticism and

Gender Constructions in Michel de Montaigne's 'De la force de l'imagination' and 'Des Boyteux'", Colonia 2003, disponible en http://www.genderforum.uni.koeln.de; A.D. J. MacFarlane, "Anthropologische Interpretationen des Hexenswesens", en: Honegger 1978, 235-255.

Frigga Haug

II. *Nueva investigación sobre las b.* Sobre todo en el ámbito de habla inglesa, desde mediados de la década de 1970, son cuestionados una serie de supuestos de la investigación feminista sobre la b. Desde una perspectiva feminista, Christina Larner critica la hipótesis de Ehrenreich y English acerca de una conexión estrecha entre la **caza de b.** y la destrucción de la medicina femenina por parte del cuerpo médico moderno: "La usurpación más importante de la obstetricia por parte de los varones tuvo lugar en el siglo XVIII, luego de que hubo acabado la **caza de b.**" (1981). Incluso si el cuerpo médico masculino se benefició de la opresión de las sanadoras femeninas, no puede ser responsabilizado por la **caza de b.** Según Larner, la brujería no fue "genéricamente específica", sino que estaba "vinculada al **género**" (92). Mientras que el estereotipo de la b. era claramente femenino, esto no valdría para la **caza de b**. Si bien más del 80% de las b. fueron mujeres, el mal que ellas representaban no les fue atribuido de forma directa en tanto mujeres, puesto que el propio diablo era hombre. "La **caza de b**. estaba dirigida contra los enemigos de Dios, por razones ideológicas" (ibíd.). Sin embargo, esto pasa por alto el hecho de que las condenas ideológicas de este tipo generalmente afirman 'su origen en lo más "alto"' (Pit 1979, 198).

El fuerte incremento de las investigaciones históricas desde la década de 1970 permitió una imagen cada vez más precisa sobre los orígenes del estereotipo de la b. y de las **cazas de b.** Con ello, entre otras cosas, se puso en cuestión el significado del *Martillo de las brujas*. H. C. Erik Midelfort subraya que este no puede ser considerado "la síntesis final de la teoría sobre la brujería"; "en su propia época, nunca hubo acuerdo sobre la autoridad incuestionada que le concedieron a menudo los eruditos modernos […]; su peculiar misoginia salvaje y su obsesión con la impotencia nunca fueron completamente aceptadas" (2002, 116). Norman Cohn (1975) y Richard Kieckhefer (1976) han planteado cronologías ampliamente aceptadas sobre las **cazas de b.** tempranas (incorporadas en Brackert 1977) y han refutado mitos de larga data acerca de un supuesto culto pagano a las b. en la Edad Media (cf. Oldridge 2002, 22s.). Cohn llega a la conclusión de que el estereotipo de la b. habría estado totalmente desarrollado, en sus elementos fundamentales, y se habría encontrado sancionado por la Iglesia, a comienzos de siglo XV. Destaca la importancia que los procesos judiciales llevados a cabo en los Alpes franceses y suizos, en el marco de la persecución a los valdenses, tuvieron para el surgimiento del estereotipo de las b.; procesos en los que ya no estaba en primer plano la herejía sino, de manera creciente, el nuevo crimen de la hechicería diabólica (1993, 202ss.). Las representaciones, en la literatura sobre b. de los siglos XVI y XVII, acerca del aquelarre, de los vuelos nocturnos y de seres diabólicos no estarían testimoniadas, sino que se remontan a los protocolos de los juicios. Las "pruebas" se alimentaban del hecho de que "alguna gente realmente creía volar de noche, y algunas mujeres creían copular con íncubos por la noche. El resto venía de la imaginación de ciertos inquisidores, obispos y magistrados" (210). Kieckhefer, que ha investigado los precursores de la Edad Media tardía de las **cazas de b**. en la Modernidad temprana, ve en el período que va desde 1435 hasta 1500 –ante todo, en las olas de intensa persecución entre 1455 y 1560 y entre 1480 y 1485– un anticipo de las grandes **cazas de b.** de los siglos XVI y XVII. Muchos

procesos en esta época presentan ya el elemento típico de las persecuciones posteriores, el pacto con el demonio (1976, 23ss.).

Estudios de casos regionales muestran la diversidad y la no contemporaneidad de las **cazas de b**. Es importante la diferenciación entre centro y periferia, la expansión cultural hacia otras partes de Europa en el curso del proceso de cristianización y de la conformación de Estados nacionales. Gustav Henningsen y Bengt Ankerloo hacen este resumen del consenso de la investigación: "El conflicto por el *maleficium* entre vecinos a nivel de aldeas fue reinterpretado y 'diabolizado' por los inquisidores católicos, los pastores protestantes y la élite burocrática, creada en todos lados por los Estados nacionales emergentes […]. Una élite con una red internacional de comunicaciones y control sobre iglesias, cortes legislativas y escuelas hizo uso de este control a fin de persuadir a los campesinos para que cambien su comportamiento supersticioso u ofensivo en otros aspectos, y para que aprendan la razón y el orden" (1990, 10). A partir de esto, es posible mostrar variedades regionales diferentes de homogeneización cultural en la formación de hegemonía por parte de la Iglesia y el Estado de la Modernidad temprana.

Ya en 1966, Carlo Ginzburg había abordado formulaciones similares en su análisis de las actas de la Inquisición en la región italiana del Friuli. Dio con un culto pagano que, a raíz de la intervención de la Inquisición, fue transformado en concordancia con el estereotipo de las b. Partiendo de informes, obtenidos por los inquisidores en sus interrogatorios, sobre paseos oníricos en trance y encuentros con muertos, los interrogados atribuyeron sus fuerzas extraordinarias al hecho de que "habían nacido con una señal de buen augurio. Habiendo superado su asombro inicial, los inquisidores, trataron de hacer que los *benandanti* confesaran que eran hechiceros y que habían tomado parte en un aquelarre de b. Bajo esta presión, los *benandanti* alteraron su historia poco a poco, de manera que, eventualmente –pero más de 50 años después–, ella se adaptó al estereotipo del aquelarre" (2002, 122).

Bibliografía: H. Brackert, "Daten und Materialien zur Hexenverfolgung", en: G. Becker *et al.* (eds.), *Aus der Zeit der Verzweiflung. Zur Genese und Aktualität des Hexenbildes,* Frankfurt/M 1977, 313-440; N. Cohn, *Europe's Inner Demons. The Demonization of Christians in Medieval Christendom* [1975], Londres 1993; B. Ehrenreich y D. English, *Witches, Midwives and Nurses: A History of Women Healers,* Nueva York 1973; C. Ginzburg, *The Night Battles. Witchcraft & Agrarian Cults in the Sixteenth & Seventeenth Centuries* [1966], Londres 1983; –, "Deciphering the Sabbath", en: Oldridge 2002, 120-128; G. Henningsen y B. Ankerloo, "Introduction", en: – (eds.), *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries*, Oxford 1990, 1-15; R. Kieckhefer, *European Witch Trials. Their Foundations in Popular and Learned Culture 1300-1500*, Londres 1976; Ch. Larner, *Enemies of God. The Witch-hunt in Scotland*, Londres 1981; H.C.E. Midelfort, "Heartland of the Witchcraze", en: Oldridge 2002, 113-119; D. Oldridge (ed.), *The Witchcraft Reader*, Londres 2002; PIT (Projekt Ideologie-Theorie), *Theorien über Ideologie*, Berlín Occ. 1979.

Dagmar Engelken

III. Sobre todo a partir de la década de 1970, las tensiones sociales encubiertas por los discursos religiosos radicales fueron esclarecidas dentro del campo de los procesos a las b., que representaban una amenaza para las autoridades políticas, tanto seculares como religiosas. Para Marvin Harris (1974), la cuestión de las b. no expresaba tanto el descontento popular como el hecho de que "en gran medida, [era] una inven-

ción de las clases dominantes, que se aferraban a la manía por las b. con el objetivo de reprimir el creciente mesianismo cristiano […]. El sentido práctico […] consistió […] en desplazar la responsabilidad de la Iglesia y del Estado por la crisis de la sociedad medieval tardía y, en lugar de esto, culpar a demonios imaginarios con forma humana" (1993, 225 y 237). En este sentido, ya una década antes, Julio Caro Baroja (1961) había afirmado que, al menos, en el País Vasco, las indagaciones sobre b. y la intervención del tribunal de la Inquisición eran, a menudo, ordenados por los notables locales. Si frecuentemente se llegaba a intentos de rebelión contra los inquisidores, esto demostraba tanto la falta de popularidad de los procesos contra b. en el pueblo, como también el clima de confrontación en el que estos tenían lugar. Desde esta perspectiva, la represión masiva de la cuestión de las b. es reconocida como resultado de una estrategia política: los procesos contra b., incitados desde el púlpito por predicadores que obedecían a la autoridad, y promovidos a través de amenazas de castigo para aquellos que se rehusaban a presentar denuncias, desviaban la atención de los responsables, en una época de arduas crisis y rebeliones, y la dirigían hacia la parte más pobre y expuesta de la población. En esto, permanece abierta la pregunta de por qué las b. eran predominantemente mujeres; por qué, entonces, en el imaginario social, la creencia en las b. ponía a la mujer en la mira.

La huella de la misoginia masculina se remonta lejos. En la *Teogonía,* de Hesíodo, la mujer les es dada como algo malvado y seductor a los hombres en represalia por el robo del fuego efectuado por Prometeo. También la tabla de principios de Pitágoras, a la que se refiere Aristóteles, con su lista de pares antagónicos binarios (*Metafísica*, 986a) insinúa una identificación entre "femenino", "oscuro" y "malo". No obstante, de ninguna manera esto está comprobado en todas las culturas, ni rige de forma permanente en una cultura dominantemente misógina. Antes bien, las fuerzas mágicas de la mujer son objeto de veneración en muchos sitios.

Si la desvalorización (ambivalente) de lo femenino recorre toda la historia del patriarcado, no ocurre así con la desaprobación de la brujería o la hechicería. En los autores antiguos, el mundo de la magia es el mundo del *deseo*, es decir, un mundo en el que la expresión de un deseo, acompañado de fórmulas, de hechizos, conjuros, instrumentos, cánticos y otros rituales lleva a su realización. En la antigua Roma, se informa algo similar sobre las habilidades extraordinarias de las hechiceras como, luego, acerca de las b.: ellas saben volar, preparar pociones, expresar conjuros, poseen influencia sobre la enfermedad, la sanación y en temas amorosos, etc. Solo con el paso del tiempo se configuró, en el mundo cristiano, una compleja doctrina que postulaba la transición sin conflictos entre el arte de la hechicería y el pacto diabólico. Si, todavía en la alta Edad Media, la brujería era considerada como continuación de ritos paganos que no podían reclamar para sí efectividad práctica de ninguna clase, desde el siglo XII/XIII se impuso la opinión de que las fuerzas mágicas eran el resultado de un pacto con el demonio y, por consiguiente, representaban un desafío a la omnipotencia divina. De esta manera, la cuestión de las b. volvió a encontrarse en la misma línea que las herejías más extendidas de la época: los cátaros, los fraticelli, entre otros. En este contexto, es de importancia el hecho de que Tomás de Aquino insista en la realidad de los demonios y se niegue a desdeñar las brujerías como meros sueños o imaginaciones, puesto que el punto de vista "realista" sería el adecuado para intensificar la crueldad de la caza. "Fides vero catholica vult quod daemones sint aliquid, et possint nocere suis operationibus" [Pero la fe católica opina que los demonios son alguna cosa existente y que pueden producir daño con sus operaciones] (*Quodlibet*, XI, 10, en: *Opera omnia*, 15, ed. por S.E. Fretté, París 1875, 38).

En la imagen del mundo propia de los cazadores de b. cultos de la Modernidad temprana, los ritos religiosos eran responsables de lo bueno, y los ritos de hechicería, de lo malo. En esto, la religión, vinculada a los "buenos" rituales, estaba dominada por hombres, mientras que las mujeres constituían la mayoría en los rituales funestos; el deseo era asociado a la sexualidad o, directamente, reducido a ella.

De hecho, lo más llamativo en los escritos de acusación, en las declaraciones de testigos y en las confesiones de acusados en los procesos de b. es el reproche, que reaparece constantemente, acerca del comportamiento desvergonzado, de la sexualidad pervertida y desenfrenada. Era usual achacar a las mujeres que tuvieran comercio sexual con el diablo e incurrieran en desenfrenos de todo tipo, tanto entre ellas como también en alianza con el diablo; así como el rapto de niños y jóvenes; particularmente, de muchachas. Las imputaciones eran justificadas mediante referencias a la intensificada pulsión sexual de la mujer, es decir, remitiéndose a la antigua creencia en la proximidad entre la sexualidad femenina y los poderes oscuros, en virtud de los cuales las b. despliegan su actividad malvada y, por ejemplo, podrían causar muertes de niños, epidemias y enfermedades de animales, malas cosechas y otras catástrofes naturales. De esta forma, el palabrerío sobre la sexualidad de las b. retoma el mito de la insaciabilidad sexual de la mujer, que, según el discurso androcéntrico, representa la raíz de todos los males (para el hombre).

Esta posición buscaba y encontraba respaldo en la Biblia, en autores paganos y en los padres de la Iglesia (cf. Caro Baroja 1961, 99). Caro Baroja cita un texto del fraile Martín de Castañega, publicado en 1529, que dedica un capítulo entero a la pregunta de por qué se encuentran más mujeres que hombres entre los servidores del diablo. La simple respuesta reza: la mujer es la quintaesencia de la depravación, y, por cierto, tanto más cuanto más pobre y vieja sea (195). Esto describe la manera en que los inquisidores continúan la larga historia de la misoginia en la Edad Media. En tales testimonios podría fundarse una interpretación de la misoginia que reduce el miedo del hombre ante la mujer al miedo ante lo desconocido, cuyos temas se extienden desde la representación de la "*vagina dentata*" (Poe) hasta el "complejo de Circe".

En el siglo XX, surgen intentos de explicación de corte psicoanalítico que se concentran, por un lado, en el hombre y su miedo a la castración o su miedo ante la madre que todo lo devora; por el otro, en la mujer, cuya manía por las b. era interpretada como resultado de una proyección, en la que se transferirían a la otra mujer (la 'b.') los propios deseos sexuales reprimidos, en el sentido de una "hostilidad contra la madre" (Bovenschen 1977, 271), análoga al complejo de Edipo. Pero Bovenschen advierte con razón sobre las limitaciones de tales tentativas de la psicología individual para explicar procesos sociales partiendo del ordenamiento general de las **cazas de b.**

Además de focalizarse en la misoginia, las investigadoras feministas han centrado la atención especialmente en la adyacencia temporal de la manía por las b. y el inicio de la ciencia moderna. La ciencia moderna ya no comprende el acto de conocimiento en analogía con el acto creador del nacimiento, sino como acto de sometimiento, en el que es preciso quebrar la resistencia del objeto, es decir, la naturaleza. Por el contrario, Evelyn Fox Keller ha destacado que la naturaleza "[aparece] como máquina solo una vez que hubo cedido la creencia en la brujería" (1985, 197, nota 11). Mientras que, en la manía por las b., la afirmación de la afinidad entre la mujer y la naturaleza experimenta su punto más álgido, la ciencia moderna aprueba la separación completa entre ambos.

Sobre la b. colonial. La comparación con los acontecimientos en las colonias americanas aún puede dilucidar la dinámica de los procesos a las b. Antes de la llegada de los españoles, existían en el altiplano andino tanto prácticas mágicas como hechiceras en el marco de la religión autóctona, pese a que la representación del diablo propia de los conquistadores españoles era desconocida, ya que el cosmos era concebido como un orden de fuerzas y de principios complementarios interdependientes que se encuentran en equilibrio mutuo. Recién el clero católico llegado a Perú interpretó la religión de la población autóctona, su veneración de la tierra, el sol y el árbol, sobre la base de su propia demonología, como superstición introducida por el diablo. "Los españoles crearon b. en el Perú donde antes no había existido ninguna" (Silverblatt 1990, 143).

Las actas de los procesos a las b. en el nuevo mundo narran la misma historia que sus correlatos europeos. Nuevamente, la mayoría de las mujeres acusadas era pobre, y, nuevamente, se registraba, bajo la rúbrica de "brujería", la sublevación contra el poder, solo que, ahora, contra el poder colonial. Desde el punto de vista del clero español, las b. más peligrosas eran "mujeres aborígenes" pobres, ancianas, que sabían algo sobre hierbas sanadoras y gozaban de cierta consideración en sus comunidades. El discurso de los inquisidores se caracterizaba por una mezcla de arrogancia e ignorancia extrema; tanto más, cuanto mayores eran su formación y vanidad. En lugar de una evaluación crítica, racional –aunque más no sea rudimentaria– de los hechos en cuestión, aparecían referencias a pasajes textuales; a esto se agregaba una total ignorancia de la lengua autóctona, así como de las costumbres y las peculiaridades típicas de la región en casos como los del País Vasco o Perú. El desarrollo del proceso –con la detención provisional, tortura, confesión, inspección médica de la víctima para buscar marcas del diablo, rechazo de la revocación de la confesión, archivo del registro de antecedentes legales, etc.– despoja al resultado de toda fuerza probatoria, y las condenas por anticipado eran la regla. La acusada era tratada como culpable desde el vamos. La denuncia tomaba formas diferentes en cada caso; entretanto, la justicia, pasando por alto todos los progresos y continuaciones del procedimiento, perseveraba en sus propias acusaciones.

Si una "b." peruana confesaba en el interrogatorio haber empleado ciertas artes mágicas como reacción ante la humillación de los conquistadores, y si después se cumplían las amenazas correspondientes (aunque más no fuera por algún tipo de casualidad), ella se convertía en una figura simbólica de la resistencia para sus coterráneos. Sin embargo, recién de manera relativamente tardía se realizaron esfuerzos conscientes para la conservación de la religión antigua, cuyo ejercicio había sido prohibido por los españoles. De esta manera, los procesos a b. representaban un medio para asegurar el poder de los conquistadores y para conceder validez a la religión católica.

Cuando, con el correr del tiempo, surgió el esbozo de una representación del diablo, esta se diferenció profundamente de la europea. En una apropiación e inversión simultáneas del discurso europeo, las mujeres caracterizaban al diablo como *el señor colonial español, que se les aparece con su resplandeciente armadura*. En esta imagen, el mal ingresa a la cosmogonía indígena bajo la figura del dominador.

Bibliografía: J. Blázquez Miguel, *Madrid, judíos, herejes y brujas: el Tribunal de la Corte (1650-1820)*, Toledo 1990; S. Bovenschen, "Die aktuelle Hexe, die historische Hexe und der Hexenmythos", en: G. Becker *et al*. (eds.), *Aus der Zeit des Hexenbildes*, Frankfurt/M 1977, 259-312; J. Caro Baroja, *Las brujas*

y su mundo, Madrid 1961; M. Harris, *Cows, Pigs, Wars and Witches: The Riddles of Culture*, Nueva York 1974; I. Silverblatt, *Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales,* Cuzco 1990.

Montserrat Galcerán
Trad. de Mariela Ferrari

⇀ Anarquismo, **Caza de brujas**, Conciencia, Cuento de hadas, Desesperación, Diosa, Dominio de la naturaleza, **Feminismo**, Historia, Imagen, Investigación sobre la vida cotidiana, La era de las luces / Ilustración, Liberación, lo Imaginario, Miedo, Mito, **Movimiento de mujeres**, Periodización de la historia, Primero de Mayo, Poder, Psicoanálisis, Recuerdo, Resistencia, Sentido común, Sexualidad.

Carga doble de trabajo

Al.: Doppelbelastung.
Ár.: al-taḥmīl al- muzdauwidj.
Ch.: shuangchong fudan 双重 负担.
F.: doublé journée de travail.
I.: double burden.
R.: dvojnaja nagruzka.

Se entiende por c.d.t. "la demanda simultánea de la mujer por parte de la familia y la profesión, u otra tarea externa al hogar. La responsabilidad tradicional de la mujer por los deberes familiares (roles de **género**) representa un gran obstáculo para su compromiso profesional y público" (*Schweizer Lexikon*, 257). Hasta la década de 1970, esta problemática también se conoce como "doble rol". Así, Ursla Lehr informa, entre otras cosas, sobre un estudio (Christensen y Swihart 1956) de las representaciones del propio futuro de los y las estudiantes de nivel universitario: "Las mujeres se veían a sí mismas más intensamente en el doble rol de ama de casa y profesional; sus compañeros masculinos se pronunciaron con más fuerza contra el do-

ble rol". Es decir, querían que sus mujeres no tuvieran profesión. En 1971, en un alegato a favor de la ocupación profesional femenina, Alva Myrdal y Viola Klein utilizan en términos positivos el concepto de doble rol como un objetivo deseable. Al mismo tiempo, aparece el concepto de c.d.t. (Hofmann y Dietrich 1958), para reemplazar cada vez más el concepto de doble rol en la década de 1980.

Los cálculos sobre la inversión de tiempo constituyen una base esencial para llenar de contenido el concepto. Por cierto, el cambio de nombre indica también un desplazamiento en el contenido. Ahora, el objeto de consideración ya no son tanto dos ámbitos de una vida, sino la aplicación de fuerzas por encima del promedio. Esto también hace popular al concepto, pues permite que el **trabajo doméstico** realizado por las mujeres, en gran parte invisible y no remunerado, ingrese a la conciencia pública y sea colocado en pie de igualdad con el trabajo remunerado, en lo que respecta a la carga. Además, vuelve públicamente debatible el hecho de que, en todo el mundo, las mujeres trabajan más que los hombres. Así, la c.d.t. se convirtió en el concepto clave para la opresión de las mujeres. Todavía en 1990, Christina Klenner trata de comprender, a partir de ese concepto, la especificidad de la opresión de las mujeres en la ex RDA: "Me parece extremadamente necesario discutir con urgencia el problema de la así llamada 'c.d.t.' con mayor profundidad, acabar con su banalización y mostrar las amplias consecuencias de la sobrecarga de las mujeres" (866). Después de minuciosos cálculos, llega al resultado de que las mujeres compensan el plus de trabajo en el ámbito de la reproducción de 2 horas y 3 minutos por día con una reducción del trabajo remunerado (1 hora y 18 minutos) y del tiempo libre (53 minutos) (867).

El concepto de c.d.t. tiene una serie de desventajas. Aplicado como clave para comprender la opresión de las mujeres, la reduce al gasto diferente de tiempo, y, además, hace esto en lapsos de tiempo relativamente menores en términos cuantitativos. Además, el trabajo, no importa cuál, se representa exclusivamente desde la perspectiva de la carga, no como participación en la sociedad, no como una posibilidad de desarrollo fundadora de identidad. La igualdad de rango que se le asigna, en teoría, al trabajo remunerado en relación con el **trabajo doméstico** encubre además el estatuto sumamente diferente que se les otorga socialmente a los dos ámbitos y, así también, a las actividades que allí se realizan; estatuto que produce, en los afectados, contradicciones desgarradoras y no genera simplemente una carga desmedida.

En esta dirección, científicas sociales de Hannover intentan abarcar con el concepto de "doble socialización" la contradictoria "doble orientación" que resulta del compromiso simultáneo en dos relaciones de dominación diferentes (patriarcado y capital). "¿Qué significa objetivamente la reactualización constante de estas no simultaneidades en la alternancia cotidiana entre la esfera del trabajo remunerado y el ámbito privado, que puede entenderse como una remisión contradictoria a la facultad de trabajo de las mujeres, en la medida en que, por un lado, impone la disolución y la variabilidad de la facultad de trabajo en el sentido capitalista, pero, también, por otro lado, la 'fijación' y la 'vinculación' en el sentido patriarcal?" (Knapp 1987, 244). El esbozo conduce a declaraciones sobre la diferencia de **género**: "Las mujeres no solo son doblemente socializadas, sino que también lo son de un modo fundamentalmente diferente que los hombres, en vista de su doble participación en la reproducción social" (Becker-Schmidt y Dölling 1994, 129). Frigga Haug desarrolla la diferencia entre los distintos ámbitos como una dimensión de distintas lógicas del tiempo, a raíz de las cuales surgen la supra- y la subordinación de los ámbitos y la opresión de las mujeres en el patriarcado capitalista (1990), y reformula políticamente la conceptualización de c.d.t. como una exigencia de universalización del trabajo,

que distribuya de manera horizontal, entre todos los miembros de la sociedad, las divisiones en trabajo remunerado, trabajo de reproducción, trabajo cultural y trabajo político (1985).

Bibliografía: R. Becker-Scmidt; I. Dölling, "Geschlechterverhältnisse und Frauenpolitik", en: O. Negt (ed.), *Die zweite Gesellschaftsreform*. Göttingen 1994, 121-130; F. Haug, "Automationsarbeit und Politik bei Kern/schumann", en: *Argument*, año 27 (1985), n° 154, 813-831; –, "Ökonomie der Zeit, darin lost sich schließlich alle Ökonomie auf. Neue Herausforderungen an einem sozialistischen Feminismus", en: *Argument*, año 32 (1990), n° 184, 879-893; A. C. Hofmann y K. Dietrich, *Frauen zwischen Familie und Fabrik. Die Doppelbelastung der Frau durch Haushalt und Beruf*. Múnich 1958; C. Klenner, "Doppelt belastet oder einfach ausgebeutet? Zur Aneignung weiblicher Reproduktionsarbeit in DDR-Familien", en: *Argument*, año 32 (1990), n° 184, 865-874; G. A. Knapp, "Arbeitsvermögen und Sozialisation. Konstelationen von Arbeitsvermögen und Arbeitskraft im Lebenzusammenhang von Frauen", en: U. Beer (ed.), *Klasse Geschlecht. Feministische Geselschaftanalyse und Wissenschaftskritik*, Bielefeld 1987; U. Lehr, *Die Frau im Beruf. Eine psychologische Analyse der weiblichen Berufsrolle*. Frankfurt/M 1969; A. Myrdal y V. Klein, *Die Doppelrolle der Frau in Familie und Beruf*. Colonia / Berlín 1871; *Schweizer Lexikon*, vol. 2, Lucerna 1992.

Frigga Haug
Trad. de Martín Salinas

⇨ Contradicción, **Cuestión femenina**, Doble carácter del trabajo, Fuerza de trabajo, Tiempo, Tiempo de trabajo, Tiempo disponible, Trabajo, Trabajo doméstico, **Trabajo familiar / Trabajo doméstico**.

Caza de brujas

Al.: Hexenverfolgung.
Ar.: mulāḥaqat as-sāḥirāt at-tadarruǧ.
Ch.: dui wupo de pohai 对巫婆的迫害.
F.: chasse aux sorcières.
I.: witch-hunt.
R.: gonenie za ved'mami, presledovanie koldun'.

La creencia en las **brujas** parece universal. Estrechamente vinculada con una cosmología que también estaba poblada por espíritus y poderes mágicos sobrenaturales, la creencia en las **brujas** y la magia negra ha sido durante mucho tiempo una parte integral de la experiencia de vida y de la cosmovisión de la mayoría de las personas en Europa. En ninguna otra cultura ha generado consecuencias tan fatídicas, o ha producido tantas víctimas, como en Europa Occidental, especialmente en los pequeños Estados del Antiguo Imperio alemán, donde, entre 1450 y 1650, el temor a las perniciosas **brujas**, intensificado por crisis

económicas y plagas difíciles de vencer, llevó a la persecución sistemática de **brujas** y magos. Al igual que otras persecuciones, también esta atrajo el interés particular de la investigación marxista, así como la conexión de la c.b. con el establecimiento de la dominación patriarcal burguesa moderna sobre las mujeres atrajo a la investigación feminista.

1. Ya anteriormente habían existido condenas aisladas por brujería o, más precisamente, a causa de daños ocasionados por la brujería. Pero aproximadamente desde finales del siglo XV, se entendía por **brujas** a "personas, sobre todo, de sexo femenino, que habían firmado, en primer lugar, un pacto con el diablo para, con la ayuda de este y a través de la aplicación de varios medios mágicos, producir perjuicios de toda clase a sus semejantes, afectando el cuerpo y la vida, la propiedad, los animales domésticos o las semillas y frutos; [personas que] participaron del aquelarre nocturno presidido por el diablo; en el curso de este, le demostraron veneración al diablo, que se les apareció físicamente; en cambio, negaron descaradamente y escarnecieron, de manera insultante, a Cristo, la Iglesia y el Santísimo Sacramento; […] personas que [...] se lanzaron por el aire con ayuda diabólica en un rápido vuelo, se entregaron a desenfrenos sexuales de todo tipo entre ellas y con el diablo, y formaron una gran secta herética; […] [personas] para quienes era fácil transformarse en animales, especialmente, en lobos, gatos o ratones, y aparecérseles bajo esta forma a sus semejantes", de acuerdo con la formulación hecha, hacia 1900, por el famoso investigador de **brujas** Joseph Hansen, apoyándose en el así llamado *Martillo de las brujas* de 1487, del inquisidor de Alemania del Sur Heinrich Institoris (reimpr. en 1998, p. 21). Este *Handbuch der Hexenjäger* [*Manual de los cazadores de brujas*] (que, de acuerdo con la investigación más reciente sobre las **brujas**, en realidad se debe solo a la pluma de Heinrich Kramer, alias Institoris) sistematizó por primera vez todas las informaciones sobre una secta supuestamente nueva que habría sido más temible que todas las conocidas hasta entonces, y que habría pretendido aniquilar sistemáticamente a toda la cristiandad y que, por lo tanto, tenía que ser combatida por todos los medios. El inquisidor recomendaba que se intensificase el modo de actuar en los procesos judiciales de modo tal que ningún sospechoso pudiera escapar a la justa condena. Con o sin tortura, todos los acusados debían ser conducidos a realizar una confesión, tras lo cual podrían ser llevados a su justo castigo. Más aún, debían también "delatar" ineludiblemente a las mujeres que obraron como cómplices en el "baile de brujas", es decir, revelar sus nombres y así contribuir a que fueran llevadas ante un juez para ser interrogadas.

Este procedimiento fue transcripto a partir de los métodos de indagación empleados tradicionalmente por la Inquisición en contra de los herejes (en manos de los dominicos desde la alta Edad Media). Sin embargo, lo nuevo era, entretanto, que ahora también los tribunales seculares debían servirse de estos métodos, pues la brujería era definida por Institoris como un crimen "mixto": la apostasía y la veneración del diablo eran considerados como pecados mortales espirituales; el daño o el asesinato del ser humano y el animal –que ya en el pasado habían sido considerados acción punible–, como un crimen secular.

A consecuencia de esto, ocurrió, inicialmente en forma aislada y, luego, de manera cada vez más sistemática, que tuvieran lugar c.b. –primero, en la región fronteriza entre Francia y Suiza y, después, en la región alpina suizo-alemana– en las que la persecución de **brujas** se mezcló con la de herejes (de donde viene posiblemente la palabra alemana *Hexe*

[bruja]). Desde allí, la manía por las **brujas** avanzó por el Rin, hasta Alemania del Norte, los Países Bajos, las Islas Británicas y Escandinavia. Desde Alemania central, llegó a Prusia, Polonia, y, finalmente, a los territorios de los Habsburgo, donde, en Hungría y Rumania, las **brujas** y magos se convirtieron en hombres lobo y, finalmente, en vampiros. Había diferencias en cuanto a la praxis y a la intensidad de la persecución; en general, fueron más enérgicas las persecuciones en los territorios católicos, donde el poder secular y el espiritual estaban en las mismas manos, como en el arzobispado de Tréveris o en las ciudades episcopales franconias de Würzburg y Bamberg. Los pioneros de todas las confesiones coincidían en el siglo XVI en que el poder del diablo era abrumador y había que poner fin a la actividad de sus seguidores por todos los medios. Decenas de miles de personas en Europa fueron víctimas de esta manía; la mayor parte, de hecho, de **género** femenino, como ya había afirmado el *Martillo de las brujas*. Este las consideraba, en general, en mayor riesgo de ceder a las tentaciones diabólicas, tanto porque las "hijas de Eva" eran más débiles en la fe, como por el hecho de que, al ser más lujuriosas y codiciosas, cualquier medio les parecería adecuado para satisfacer sus instintos.

Pero no eran solo inquisidores ofuscados y jueces seculares misóginos quienes perseguían implacablemente a las integrantes de las sectas de **brujas**. Antes bien, podían contar con representaciones similares en la población urbana y rural. Con la intensificación de la c.b., que iba acompañada, en general, por propaganda (sermones sobre **brujas**, llamamientos para denunciar a sospechosas, consultas a grandes sectores de la población, lecturas públicas de las confesiones de las **brujas** condenadas, etc.), estas ideas misóginas "eruditas" encontraron una aceptación cada vez más intensa en el resto de la población. Hacia 1650, la creencia en las **brujas** se había establecido tan firmemente que ya no se asustaba a los niños solo con las "mujeres malvadas", sino que también se les daba crédito cuando describían sus propias experiencias con el diablo y su "aquelarre". Sin duda, desde mediados del siglo XVII, creció entre las capas cultas el escepticismo frente al accionar supuestamente malvado del diablo y de aquellas "viejecitas" que, presuntamente, lo obedecían por una frenética lujuria. De modo que, en algunos territorios, se intentó ya hacia 1600 volver a poner fin desde arriba a la manía por las **brujas** (como en los tradicionalmente tolerantes Países Bajos Unidos, en Francia y en Suecia).

Sin embargo, en el Imperio Alemán, religiosamente desgarrado y devastado por la Guerra de los Treinta Años, como también en Suiza, la creencia en las **brujas** y el furor persecutorio persistieron. En el siglo XVIII, todavía se encuentran procesos y ejecuciones de **brujas**; los dos últimos, en 1775 en el priorato de Kempten, en Algovia, y en 1782 en el Estado Federado de Glaris. Ahora bien, estos procesos ya no eran masivos e incluso produjeron comentarios sumamente indignados de observadores ilustrados de toda Europa, quienes, como, p. ej., el jurista de Halle Christian Thomasius a comienzos del siglo XVIII, pusieron totalmente en duda que una persona pudiese adquirir poderes sobrenaturales a través de un pacto con el diablo. Aun cuando los procesos de **brujas** estaban volviéndose cada vez menos frecuentes en los territorios del imperio alemán, el delito por brujería y la aprobación de la tortura en el proceso penal desaparecieron de los códigos penales solo a principios del siglo XIX.

2. Las investigaciones posteriores sobre las **brujas** están inspiradas en la teoría marxista de la historia y su interés en la clase trabajadora y los oprimidos. Ya en la interpretación idealizadora de Jules Michelet de la **bruja** como "mujer

sabia" y "médica del pueblo" resuenan tales consideraciones, que luego serían retomadas principalmente por la indagación folclórica. Mientras que la Ilustración había presentado la creencia en las **brujas** como una representación de campesinas y campesinos supersticiosos y a la **bruja** misma como una "viejecita", los primeros investigadores de la cultura popular interpretaron positivamente este "hallazgo": así, las "viejecitas supersticiosas" de Thomasius se convirtieron en herbolarias y curanderas sanadoras. Al mismo tiempo, la perspectiva se apartó de las autoridades y las élites, en las que estaban especialmente interesados tanto los críticos ilustrados de las persecuciones como los investigadores más prominentes del siglo XIX acerca de las **brujas** (p. ej. Soldan 1843; Hansen 1900), y se dirigió –aunque, a menudo, de una manera problemática– hacia el contexto cultural en el que vivían y trabajaban las **brujas**. En casos extremos, esto fue tan lejos como en la Alemania nazi, en que las **brujas** fueron reinterpretadas e idealizadas como luchadoras del pueblo germánico contra la "Iglesia romana" y la cultura romana.

En los debates marxistas recientes, sobre todo, en la Escuela de Frankfurt, en que la influencia del psicoanálisis jugó un rol muy importante, también hay referencias al problema de las **brujas**; por ejemplo, en Horkheimer y Adorno. Como en la Ilustración, el problema se interpreta como una expresión de las pretensiones de dominación de las Iglesias cristianas; aunque aquí lo nuevo es la referencia a la hostilidad hacia el cuerpo y los sentidos, como también hacia las mujeres. "El intento del cristianismo de compensar ideológicamente la opresión del **sexo** mediante el respeto a la mujer y de ennoblecer así el recuerdo de lo arcaico, en lugar de reprimirlo solamente, se paga con el resentimiento hacia la mujer exaltada y hacia el placer teóricamente emancipado. El sentimiento que se corresponde con la práctica de la opresión no es la reverencia, sino el desprecio, y siempre, en los siglos cristianos, tras el amor al prójimo ha estado al acecho el odio prohibido, y convertido ya en obsesivo, contra el objeto que traía continuamente a la memoria la inutilidad del esfuerzo: la mujer. Esta pagó el culto a la Virgen con la creencia en las **brujas**, venganza ejercida sobre el recuerdo de aquella profetisa precristiana que ponía secretamente en cuestión el orden sagrado del dominio patriarcal. La mujer provoca el furor salvaje del hombre semiconvertido" (*DI*, 156).

También se mostró inspirada por el marxismo, al mismo tiempo, la Escuela de los Anales francesa, con su proyecto de una historia de las mentalidades en el que el problema de la creencia en las **brujas** y la c.b. despertó un intenso interés durante un tiempo; especialmente, en Jean Delumeau, Lucien Febvre y Robert Mandrou. Delumeau interpreta la creencia en las **brujas** y la c.b. como parte integral de una crisis de la conciencia cristiana, así como de los sistemas políticos en Europa Occidental, desde fines de la Edad Media, y lo pone en estrecha relación con tendencias antijudías y antimusulmanas en la cultura europea de la Modernidad temprana. Más estrechamente orientado por la tradición intelectual marxista, el historiador social británico Keith Thomas inició el cambio de paradigma más significativo en la investigación moderna sobre las **brujas**, al proponer que la fe en las **brujas** y la c.b. debían ser definidas en conexión con condiciones económicas y sociales concretas; en este caso, por el pasaje del modo de producción medieval al capitalista temprano, y por el empobrecimiento de la población rural (y aquí, ante todo, de la femenina) que se deriva de esto. Thomas parte de que el miedo a las **brujas** era, en este contexto, "funcional" en la medida en que ayudaba a las personas a "personalizar" sus miedos y desterrarlos mediante actividades de persecución: "La creencia en las **brujas** es de interés para el historiador

social porque proporciona indicaciones sobre los puntos débiles en la estructura social de la época [...]. Las tensiones que habitualmente se expresaban en tales acusaciones se derivaban de la posición de los miembros pobres y necesitados de la comunidad [...]. La mayoría de las acusaciones de brujería reflejaba el conflicto no resuelto entre el buen comportamiento vecinal, tal como lo exigía el código ético de las antiguas comunidades aldeanas, y las formas de comportamiento cada vez más individualistas, que trajeron consigo los cambios económicos de los siglos XVI y XVII" (cit. en Honegger 1978, 288ss.).

Aun cuando, en los territorios del Antiguo Imperio alemán, no es posible encontrar hacia 1600, condiciones de producción y de vida capitalistas tempranas comparables con las relaciones de producción inglesas, la investigación sociohistórica sobre las **brujas** de principios del siglo XXI parte de que también aquí había fenómenos de crisis económica y social –derivados de los cambios climáticos– que desencadenaron o motivaron, en una medida importante, el miedo a las **brujas** y la c.b. a fines del siglo XVI y en el siglo XVII. Aquí cumple un papel, ante todo, la llamada "era glacial" (Ladurie 1977) –se trata de fluctuaciones impredecibles en las condiciones climáticas (ante todo, veranos fríos y húmedos después de crudos inviernos)–, en que hubo malas cosechas y, a raíz de ello, aumento de precios (ante todo, en los cereales destinados al pan), lo que deterioró gravemente las condiciones nutricionales de la mayoría de la población y favoreció la propagación de pestes (cf. Abel 1974; Kamen 1971; Behringer 2002).

3. Si desde el *Martillo de las brujas* no hay dudas de que la **bruja** es de **género** femenino, la dimensión sexualmente específica de la creencia en las **brujas** y de la c.b. permaneció durante mucho tiempo como 'terra incognita'. Solo las investigadoras feministas del nuevo **movimiento de mujeres**, en la década de 1970, plantearon algunas nuevas preguntas importantes al respecto. En particular, el grupo liderado por Helmut Brackert y Silvia Bovenschen –cuyas argumentaciones se desarrollan en el ámbito de la teoría crítica–, así como la socióloga de la cultura Claudia Honegger, tematizaron sistemáticamente la dimensión de la lucha de **género** en el contexto de la c.b. Basándose en trabajos de la historia social francesa e inglesa, Honegger muestra la conexión, por un lado, entre el proceso de modernización y el surgimiento del capitalismo, y, por otro, entre la c.b. y la domesticación de la mujer (1978, 24). Bovenschen destaca el doble carácter de la **bruja** como "sujeto de apropiación de la naturaleza y objeto de la dominación de la naturaleza": "La mujer siempre ha representado la naturaleza [...] una alianza funesta –así la vio la Iglesia–; una alianza que obstaculiza el progreso –así debieron de verla los ilustrados, los 'desencantadores del mundo'–. Después, cuando se esperaba haber expulsado definitivamente las facultades mágico-numinosas de las mujeres y haber sofocado el mana ctónico, junto con el poder mágico femenino, en las hogueras, el dominio y la explotación utilitaria de la naturaleza […] siguieron implicando el dominio del *hombre por el hombre*. La nueva racionalidad se estableció al precio de la progresiva distancia del hombre respecto de la naturaleza y, al mismo tiempo, también respecto de partes de sí mismo. Esta ambivalencia, que es la base del progreso de la dominación de la naturaleza, marca hasta el día de hoy la imagen de la mujer, que, hasta cierto punto, comparte el destino de la naturaleza subyugada" (1978, 274).

Los estudios feministas actuales (p. ej. Ahrendt-Schulte 1994) muestran que muchas de estas interpretaciones se pueden verificar totalmente a nivel microhistórico: las mujeres sospechosas de ser **brujas** no solo fueron víctimas pobres y marginadas del proceso de capitalización, como afirmó Keith Thomas, sino que también fueron mujeres

"fuertes" que lucharon por su bienestar físico y social en tiempos de crisis y, por lo tanto, no correspondían ya a la cosmovisión de la sociedad patriarcal de la Modernidad temprana.

Al mismo tiempo, la investigación reciente ha refutado la suposición romántica de que las mujeres condenadas por **brujas** eran, en la mayoría de los casos, "mujeres sabias" y "curanderas o parteras" de las que habrían querido deshacerse los representantes de la Iglesia y la profesión médica para procurarse un mejor dominio de ellas y de su descendencia. Tales explicaciones monocausales de la c.b. han sido refutadas en su totalidad por la investigación moderna (cf. Labouvie 1991). Sin embargo, persiste el hecho, que necesita ser explicado, de que fueron principalmente mujeres las denunciadas como **brujas**, aunque algunos hombres también fueron víctimas de la acusación. Según Brian Levack (1995, 133), de los condenados por estas acusaciones, las mujeres representaban entre el 95% (p. ej., en Inglaterra) y el 45% (p. ej., en los tempranos procesos de **brujas** en el territorio nacional de Berna).

De este modo, la conexión entre el proceso de formación del Estado, el surgimiento del capitalismo en la Modernidad temprana y la disolución de las cosmovisiones y relaciones vitales más antiguas desde el siglo XV, debe ser indagada, de ahora en más, con mayor intensidad que en el pasado, teniendo en cuenta las condiciones genéricamente específicas y sus consecuencias para el "ordenamiento de los **sexos**".

Bibliografía: W. Abel, *Massenarmut und Hungerkrisen im vorindustriellen Europa, Versuch einer Synopsis*, Hamburgo / Berlín 1974; I. Ahrendt-Schulte, *Weise Frauen-böse Weiber. Die Geschichte der Hexen in der Frühen Neuzeit*, Friburgo 1994; –, *Zauberinnen in der Stadt Horn (1554-1603). Magische Kultur und Hexenverfolgung in der Frühen Neuzeit,* Frankfurt/M 1997; G. Becker *et al.*, *Aus der Zeit der Verzweiflung. Zur Genese und Aktualität des Hexenbildes*, Frankfurt 1978; W. Behringer, "Zur Geschichte der Hexenforschung", en: S. Lorenz (ed.), *Hexen und Hexenverfolgung im deutschen Südwesten*, catálogo de exposición del Landesmuseum de Baden en Karlsruhe, Ostfildern 1994, 93-146; –, (ed.), *Hexen und Hexenprozesse*, Múnich 2002; J. Delumeau, *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*. Trad. de Mauro Armiño. Pról. de Amelia Valcárcel. Barcelona 2019; L. Febvre, "Sorcellerie: Sottise ou révolution mentale", en: *Annales: Économies, Société, Civilisations* 3, (1948), 9-15; J. Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozeß im Mittelalter und die Entstehung der großen Hexenverfolgung,* Múnich / Leipzig 1900 (reimpr. Frankfurt/M 1998); C. Honegger (ed.), *Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse*, Frankfurt 1977; –, *Die Hexen der Neuzeit. Studien zur Sozialgeschichte eines kulturellen Deutungsmusters*, Frankfurt/M 1978; H. Kamen, *The Iron Century. Social Change in Europe 1550-1650*, Londres 1971; H. Kramer (Institoris), *Malleus Maleficarum. El martillo de las brujas*, Barcelona 2005; E. Labouvie, *Zauberei und Hexenwerk. Ländlicher Hexenglauben in der frühen Neuzeit*, Frankfurt/M 1991; E. L. Ladurie, "Die Geschichte von Sonnenschein und Regenwetter", en: Honegger 1977, 220-247; B. Levack, *Hexenjagd. Die Geschichte der Hexenverfolgungen in Europa*, Múnich 1995; R. Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle. Une analyse de psychologie historique*, París 1968; J. Michelet, *La bruja. Un estudio de las supersticiones en la Edad Media*. Trad. de Rosina Lajo y María Victoria Frígola. Madrid 2004; K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic,* Londres 1971 (extracto publicado en alemán como "Die Hexen und ihre soziale Umwelt", en: Honegger 1978, 256-308); Ch.

Thomasius, *Vom Laster der Zauberei* [1701] / *Über die Hexenprozesse* [1712], Múnich 1986.

Claudia Opitz
Trad. de Ángelo Narváez León

⇀ **Bruja**, Conciencia, Crisis económica, Escuela de Frankfurt, **Feminismo**, Génesis del Estado, Historia, Imagen, Investigación sobre la vida cotidiana, La era de las luces / Ilustración, Liberación, Miedo / Temor, **Movimiento de mujeres**, Periodización de la historia, Poder, Progreso, Recuerdo, **Relaciones de género**, Resistencia, Sentido común, Sexualidad, Víctima.

Control de la natalidad

Al.: Geburtenkontrolle.
Ár.: al-ḥadd min an-nasl.
Ch.: jihua shengyu 计划生育.
F.: contrôle des naissances.
I.: birth control.
R.: kontrol' za roždaemost'

I. Política demográfica. El c.n. ya se practicaba antes de que el concepto surgiera como eslogan político a principios del siglo XX. Cuando, en 1915, Margaret Sanger articuló con el concepto una demanda socialista y feminista (Gordon 1977, 206), esto significó una provocación política radical. Las luchas por el derecho al aborto (penalizado en Alemania de acuerdo con el § 218) conocieron un primer punto culminante en la década de 1920. Desde entonces, el c.n. es una posibilidad técnica evidente, si bien la problemática sigue siendo materia de discusión desde los puntos de vista de la autodeterminación re-

productiva, la sustentabilidad ecológica y el control dominante.

1. Las posiciones del enfrentamiento entre Marx y Robert Malthus continúan determinando las concepciones en la política demográfica, como disputa entre los profetas de una catástrofe demográfica y los que discuten el crecimiento y la política demográficos en el contexto capitalista. Malthus naturalizaba la relación entre población e instituciones sociales, mientras que Marx ponía de relieve su fundamento histórico específico de carácter capitalista (cf. Gimenez 1998). La argumentación de Malthus se basa en el supuesto de que: 1. la población, si no se la controla, aumenta en progresión geométrica, mientras que 2. los medios de subsistencia crecen en progresión aritmética. Estas dos tesis constituyen la famosa "ley de la población", que, de acuerdo con Malthus, es una de las causas que "han impedido hasta ahora el progreso de la humanidad hacia la felicidad"; esto está "íntimamente ligado a la propia naturaleza humana", y es "la constante tendencia de toda vida animada a aumentar más allá del alimento del que puede disponer" (1798, 5). En el género humano, la ley natural de la necesidad de supervivencia actúa a través del control de la fertilidad (23) –por medio, por ejemplo, de la moderación en el plano de la moralidad, el aplazamiento del casamiento y el vicio (cf. 25s.)– y del aumento de la mortalidad –por "las tareas insalubres […], la pobreza […], la enfermedad […], las grandes ciudades y los excesos de todo tipo, toda la serie de enfermedades comunes y epidemias, la guerra, la peste y la hambruna" (14), por caso–. La interacción entre la ley de la población y la ley de la necesidad engendra inevitablemente "buena parte de esa pobreza y miseria observables en las clases inferiores de toda nación, y esos reiterados fracasos en los esfuerzos de las clases superiores por aliviarlas" (1). Malthus invoca la ley del rendimiento decreciente del suelo (18, 20) como el fundamento más universal de su ley de la población.

Marx y Engels discuten la ley de la población de Malthus como ejemplo de la proclividad de los economistas burgueses a naturalizar las relaciones sociales. Malthus comienza *post festum* con las consecuencias del capitalismo (pobreza, hambre, desempleo extendidos, etc.) y las explica como ley natural, sin tener en cuenta las relaciones históricas específicas de explotación y competencia que las producen. Marx responde con la ley de la "superpoblación relativa" bajo la forma del ejército industrial de reserva (*C*, I/3, 782ss.): muestra que la acumulación de capital se convierte ineludiblemente en el desempleo de una parte fluctuante de la fuerza de trabajo disponible. Es por eso que, en la teoría marxiana, la población es una 'variable dependiente'. La ley del 'ejército industrial de reserva' no es entonces una ley universal, es "una *ley de población* que es peculiar al modo de producción capitalista […]. Una ley abstracta de población sólo rige mientras el hombre no interfiere históricamente en esos dominios, en el caso de las plantas y los animales" (*C*, I/3, 785s.). Por eso, mientras el capitalismo persista como modo de producción dominante, parecerá que los seres humanos se multiplican más rápido que los medios de subsistencia; un producto histórico que las clases dominantes interpretan como un fenómeno 'natural' (como resultado de la 'ley de la población') o como un efecto del cual los propios pobres son culpables, a causa de su modo de vida o su inmoralidad.

El análisis que hace Marx de la relación entre proceso de acumulación y cambios en la magnitud y la composición de la fuerza de trabajo, por un lado, y 'ejército industrial de reserva', por otro, presupone un sistema cerrado: es decir, el modo de producción, entendido de manera abstracta. Como modo de

producción histórico concreto, sin embargo, el modo de producción capitalista no puede ser concebido de esa manera. Desde el punto de vista de las formaciones sociales concretas, la magnitud del 'ejército industrial de reserva' y su composición (por ejemplo las proporciones de ciudad / campo, calificados / no calificados, masculino / femenino, etc.), y, por consiguiente, la medida en la que un país puede tener un 'problema demográfico', dependen del estado de su economía y de su posición dentro del sistema mundo capitalista (esto es, de si se trata de una potencia imperialista, de una colonia o neocolonia o de un 'nuevo mercado', etc.). Bajo las condiciones de la más elevada movilidad del capital y la productividad laboral intensificada de la década de 1990, y como consecuencia de la rigidez de las relaciones de producción capitalistas, que excluye a porciones cada vez mayores de la población del trabajo asalariado, que asegura la existencia, la magnitud de la superpoblación no solo refleja los efectos de la acumulación del capital, sino también los del crecimiento demográfico. Además, la población crece a través de la migración y de manera natural, es decir, por la diferencia entre tasa de mortalidad y tasa de natalidad; en especial, cuando se toman medidas de política sanitaria sin mejorar, en concordancia con ellas, el nivel de vida y la situación de las mujeres (acerca de la situación en Latinoamérica, cf. Gimenez 1977).

2. La progresiva proletarización que el desarrollo capitalista trajo aparejada transformó inevitablemente el contexto en el cual se tomaban las decisiones acerca de la descendencia familiar. Cuando disminuyó la mortalidad infantil, se agudizó la pobreza; los salarios de las familias de trabajadores se contrajeron y la clase media baja se hundió por debajo de la línea de pobreza. En la fase de crecimiento económico, se incrementó la posibilidad de utilizar el ingreso para mejorar el nivel de vida, lo cual modificó la representación acerca del tamaño adecuado de la familia, ya que tener hijos podía entrar en competencia con consumir mercancías. En respuesta a esto, las tasas de natalidad en Europa y los EE.UU. cayeron. Este proceso estuvo necesariamente asociado a la transformación en las prácticas sexuales y la aplicación de diversos métodos anticonceptivos; las representaciones dominantes sobre la sexualidad femenina y la relación entre sexualidad y reproducción fueron cuestionadas y, finalmente, socavadas.

En Inglaterra, el neomaltusianismo contribuyó a propagar el c.n. Aquel asociaba cuestiones relativas a la eugenesia con un asesoramiento sobre planificación familiar en la clase trabajadora. Havelock Ellis y Edward Carpenter, entre otros, que criticaban las ideologías sexuales represivas del victorianismo y apoyaban la liberación sexual de las mujeres, influyeron sobre intelectuales estadounidenses que se rebelaban contra las costumbres sexuales restrictivas y abogaban por el "amor libre" (cf. Gordon 1977, 187).

La pregunta acerca de si la clase trabajadora puede luchar contra el capitalismo elevando su nivel de vida por medio de la reducción del tamaño de la familia se discutió en Alemania a comienzos del siglo XX, en lo que se llamó el debate de la "huelga de vientres", que dividió al PSA (Partido Socialdemócrata Alemán) en partidarios y adversarios del c.n. (cf. Linder 1997, 170-189). A sabiendas de que el c.n. era cada vez más frecuente en la clase trabajadora, algunos dentro del partido eran de la idea de que una reducción de las familias de trabajadores podía formar parte de una estrategia revolucionaria. Bernstein no veía la solución socialista al problema de la pobreza en la tendencia hacia familias más pequeñas, sino en la lucha de los trabajadores por la educación universal y contra el trabajo infantil. Kautsky quería conseguir el c.n. a

través de la ciencia, de mejores métodos anticonceptivos y de la inclusión de las mujeres en el trabajo remunerado, con los cambios de conciencia que esto traería aparejados. La suposición de que la mayor prosperidad de familias más pequeñas señalaba posibilidades para la clase trabajadora en su conjunto le parecía una falacia. Era posible, tal vez, que, considerados en forma individual, los trabajadores fuesen más activos en el plano político si no tuvieran una responsabilidad familiar, pero, si todos adoptasen esta estrategia, la clase trabajadora acabaría por dejar de existir (cf. Linder 1997, 175s.).

Clara Zetkin y Rosa Luxemburg se opusieron de manera vehemente a una "huelga de vientres", puesto que pensaban que la lucha por la liberación económica y política era tanto más importante cuanto que la teoría de Marx había mostrado la inutilidad de las estrategias neomaltusianas para el bien de la clase trabajadora. Los defensores de la "huelga de vientres" criticaron a Zetkin alegando, entre otras razones, que el c.n. es beneficioso para la salud de las mujeres y de la clase trabajadora en su conjunto y que fomenta la participación política de las mujeres y el bienestar de las familias individuales, aunque no sea un arma adecuada contra el capitalismo (cf. Linder 1997, 178s.). Otto Bauer, a su vez, puso las metas colectivas del socialismo por encima de las necesidades de las familias individuales e insistió en que una victoria proletaria requiere una mayoría de la clase trabajadora y, por ende, una tasa de natalidad y un crecimiento demográfico elevados (181s.).

El debate en torno a si el c.n. tiene un efecto político y económico positivo a nivel macro y, de ser así, en qué medida lo tiene –una cuestión que interesaba también a las clases dominantes– prevaleció dentro de la izquierda, frente al reconocimiento de la necesidad real de las trabajadoras de planificar de algún modo sus embarazos. La discusión, que todavía a fines del siglo XX condiciona luchas y estrategias políticas, es uno de los motivos de la postura ambivalente que adoptan muchas feministas ante el marxismo y la izquierda. Muestra la grieta entre las luchas feministas y el control del crecimiento demográfico por medio de la política estatal, que somete la autodeterminación reproductiva de las mujeres a objetivos propios: los económicos y militares de la patria (fascismo), la construcción del comunismo (en la Unión Soviética y otros países socialistas), la preocupación nacionalista y racista tanto por el descenso de la propia población (por caso, la política de fomento de la natalidad de Europa Occidental), cuanto por la procreación como procreación de clases sociales y grupos étnicos clasificados como inferiores (p. ej., en programas de eugenesia, que prevén una esterilización de 'discapacitados'), así como la preocupación imperialista por el hecho de que la menor tasa de crecimiento demográfico en los países capitalistas avanzados en comparación con el resto del mundo podría llegar a ser una amenaza para los primeros (Quine 1995, 89-128; cf. David 1982; Feshbach 1982).

En los EE.UU., la militancia de la clase trabajadora alcanzó su punto culminante en las últimas décadas del siglo XIX y la fase anterior a la Primera Guerra Mundial. En esta 'coyuntura' histórica única, en la que confluyeron diversos aspectos –una distendida situación de la hacienda pública y la lucha de la clase trabajadora por la jornada de ocho horas, por salarios más altos y mejores condiciones laborales, además de las luchas feministas por la liberación sexual y el derecho al sufragio femenino, a favor de la actividad profesional y de los derechos civiles–, el c.n. surgió como una demanda que sintetizaba la polifacética protesta contra la opresión de las mujeres y el anhelo de liberación. En situaciones revolucionarias y prerrevolucionarias, se aúnan las luchas contra toda clase de opresión, pues-

to que todas las relaciones de dominación y explotación se vuelven cuestionables. Esto sucedió en los EE.UU. entre 1910 y 1920 (Gordon 1977, 199). En este período, el c.n. se volvió parte de la lucha de los trabajadores por una mejor calidad de vida, en particular de las mujeres, cuya salud era mala y empeoraba por constantes embarazos que estas no podían prevenir. Pero no solo para las mujeres trabajadoras se hizo posible el acceso al conocimiento sobre anticoncepción; esto formaba parte de la lucha feminista por los derechos de todas las mujeres a la autodeterminación sexual y reproductiva, es decir, por el derecho a conocer sus cuerpos, su sexualidad y modos de procreación, el derecho a disociar la sexualidad de la procreación, a disfrutar libremente de su sexualidad, a decidir ellas mismas acerca de los hijos, del momento de su nacimiento y de la cantidad de estos (206-245). Para Emma Goldman, Margaret Sanger y sus sucesoras, la educación sexual era un paso para adquirir un saber sobre el c.n. Por ello, fueron perseguidas y encarceladas con el argumento de que la difusión de información sobre sexualidad y el c.n. infringe la 'ley de Comstock', que prohíbe la distribución de 'materiales obscenos' a través del correo postal estadounidense (ibíd.; Dixon-Mueller 1993, 31-43).

No todas las mujeres estaban a favor de difundir información sobre el c.n., ni siquiera todas las que adscribían al socialismo. Sus partidarias parecían creer que el control de los embarazos y la mayor libertad sexual conducirían a la liberación de las mujeres, mientras que muchas mujeres conservadoras y socialistas eran conscientes de que tales transformaciones dejarían intactas las condiciones de desigualdad social y económica. Las conservadoras temían las peores consecuencias de las relaciones sexuales fuera del ámbito resguardado del matrimonio, mientras que las socialistas colocaban la lucha de clases en primer lugar. Pero, en los EE.UU., como repercusión de la Revolución de Octubre, se inició una persecución de socialistas y se deportó a muchas personas, entre ellas, a Emma Goldman. Estigmatizados como 'antiestadounidenses', el socialismo y el **feminismo**, en cuanto movimientos sociales, perdieron fuerza y validez social. Disociado del contexto radical, el c.n., bajo su nueva forma de 'planificación familiar', pasó a ser un pilar del *statu quo*. Margaret Sanger fundó la *American Birth Control League*, que, a principios de la década de 1940, se convirtió en la *Planned Parenthood Federation of America* (Gordon 1977, 330; Demerath 1976, 29-34; Dixon-Mueller 1993, 40-43). Bajo su conducción, el c.n. se volvió un asunto de la medicina. De este modo, perdió su significación política para cuestionar los roles represivos tanto de **género** como familiares y permitir a las mujeres conquistar el derecho sobre sus cuerpos y embarazos.

Durante las décadas de 1940 y 1950, el c.n. fue un componente constitutivo de la moral familiar y sexual tradicional. Los médicos y planificadores familiares lo definían como una técnica para fortalecer en la clase media la sexualidad matrimonial y la familia 'ideal' en cuanto unidad de consumo, y para ayudar a los pobres a reducir el tamaño de la familia. El desarrollo, entre otros métodos, de la anticoncepción hormonal ('píldora anticonceptiva'), que hizo más confiable la separación entre sexualidad y reproducción, fue el fundamento de la legitimidad social creciente de la sexualidad prematrimonial. En el **movimiento de mujeres** de fines de la década de 1960, el c.n. recuperó algo de su significación política como un medio que libera a las mujeres de embarazos indeseados, permitiéndoles así la experimentación y el autodescubrimiento sexuales.

Como reacción a las agitaciones políticas en el **Tercer Mundo** y al fantasma de tomas

del poder comunistas o socialistas en Latinoamérica y otras partes surgió el movimiento *Population Control*. La publicación de Paul Ehrlich *The Population Bomb* (1968) fue la más popular de muchas que alertaron a propósito del gran crecimiento demográfico en los países en vías de desarrollo y traspusieron las explicaciones ideológicas de Malthus sobre la pobreza a la cuestión del subdesarrollo.

Cuando el **movimiento de mujeres** revitalizó las dimensiones revolucionarias del c.n., surgió el '*establishment* poblacional' o '*establishment* de la planificación familiar' como poder económico-político que invirtió dinero tanto de fundaciones privadas como del Estado en investigación y en políticas demográficas. La alianza entre demógrafos e intereses del capital hizo que se activara ese *establishment*, cuya red de organizaciones determina la línea de políticas públicas y la investigación científica. Se invocaba la visión de una explosión demográfica amenazadora, que era necesario controlar para evitar consecuencias económicas y políticas (cf. Demerath 1976; Dixon-Mueller 1993, 58-65). En el centro del *Population Establishment* estaba el *Council of Foreign Relations,* cuyos directores entablaron relación con el *Population Council*, la *Ford Foundation*, la *Rockefeller Foundation*, el *Rockefeller Brothers Fund*, el *Population Crisis Committee*, la *International Planned Parenthood Federation* (IPPF), la *U.S. Agency for International Development* (AID), *General Motors*, *Du Pont*, *Sloan & Mort* y *Mellon Wealth* (cf. Barclay *et al.* 1970). El objetivo principal del '*Population Establishment*' es reducir la tasa de natalidad en los países en vías de desarrollo, con la ayuda de programas de planificación familiar patrocinados por la IPPF, el gobierno de los EE.UU., el Banco Mundial, la ONU y algunos gobiernos europeos, entre otros.

Sin tener en cuenta las consecuencias sanitarias, se probaron los métodos anticonceptivos en mujeres de países subdesarrollados (cf. p. ej. Mass 1977a, Ramirez y Seipp 1983, Hartmann 1987). Antes de que estuvieran disponibles la píldora y el diafragma, se promovieron también las esterilizaciones como forma de c.n., especialmente, en Puerto Rico, donde, ya en la década de 1920, había muchas clínicas para esto (Mass 1977b; Petchesky 1981, 58s.). A fines de la década de 1970, aparecieron informes, en periódicos norteamericanos, sobre campañas de esterilización compulsiva en la India que ofrecían a los hombres, entre otras cosas, radios a transistores a cambio de una vasectomía. En los EE.UU., se efectuaron esterilizaciones compulsivas, aun cuando las mujeres blancas de clase media ya celebraban la liberación sexual por la píldora anticonceptiva. La histerectomía fue la operación más difundida en los EE.UU., donde los médicos instaban especialmente a mujeres no blancas y de clase trabajadora a realizarse tal práctica (Petchesky 1981, 50-88; Schoen 1997, 91).

A fines del siglo XX, la histeria en relación con el crecimiento demográfico ha pasado y, con el retroceso del **movimiento de mujeres** y el acceso más simple a la anticoncepción, las cuestiones que atañen a la libertad reproductiva, excepto de la cuestión de la interrupción del embarazo, han perdido el carácter urgente y público que habían tenido anteriormente. Las tasas de natalidad han disminuido en todo el mundo y, pese a que la población mundial se duplicará nuevamente, los demógrafos opinan que será la última vez. Esto no significa que la preocupación por el crecimiento demográfico haya desaparecido, pero pareciera que se lo concibe de una manera distinta. Hombres y mujeres instruidos y acomodados de clase media o alta se preocupan por los efectos que tienen el crecimiento económico y demográfico, la expansión de los suburbios y el consumo creciente sobre su calidad de vida, la ecología global, los derechos

de los animales, el estado de los recursos, la belleza de la naturaleza, etc. De los derechos reproductivos de las mujeres, los efectos fisiológicos y socioeconómicos de las tecnologías reproductivas, la interrelación entre maltusianismo, control demográfico racista y explotador y política social, siguen ocupándose casi exclusivamente académicas feministas, cuyas voces encuentran escasa repercusión, dada la falta de vinculación con un movimiento social fuerte.

3. La Unión Soviética liberalizó la ley del aborto por primera vez en 1920. Derogada nuevamente en 1936 bajo el régimen de Stalin, esta volvió a liberalizarse en 1955. Yugoslavia liberalizó el aborto en 1952, y los demás países socialistas, a excepción de Albania, siguieron su ejemplo; esto explica el pronunciado descenso de la natalidad en la década de 1960, lo cual, sin embargo, también debe atribuirse a los métodos anticonceptivos entretanto disponibles y a la creación de centros de asesoramiento. Rumania fue la más afectada. Una vez que implementó, en 1957, la política abortista más liberal, la tasa de natalidad disminuyó de manera dramática hasta 1966. En octubre de 1966, el gobierno dio un giro de ciento ochenta grados; a fines de 1967, la tasa de natalidad se había triplicado, pero la elevada cantidad de 'abortos espontáneos' que se trataban en hospitales y el gran aumento de abortos que acababan en forma mortal mostraron que las rigurosas determinaciones legales eran relativamente impotentes para modificar a largo plazo el comportamiento reproductivo.

No solo la legislación influyó sobre la tasa de natalidad en los países socialistas; otros factores importantes fueron la industrialización forzada, la escasez de viviendas, la colectivización de la agricultura (los países sin colectivización, Polonia y Yugoslavia, tuvieron tasas de natalidad considerablemente más elevadas), la muy alta tasa de actividad de las mujeres, las altas tasas de divorcio, la migración del campo a la ciudad, la desproporción de los **sexos** como consecuencia de la Segunda Guerra Mundial (entre otros en Alemania Oriental, Polonia y la URSS), la falta de métodos anticonceptivos confiables y, por último, las mejoras en la educación y formación profesional y en la situación de las mujeres (David 1982; Feshbach 1982, 23-26).

La RDA, fuertemente afectada durante la posguerra por la emigración a la RFA, liberalizó el derecho al aborto recién en 1972, en una época en que ya los demás países socialistas tomaban medidas que apuntaban en la dirección contraria, a causa de los masivos descensos en la natalidad. A pesar de la estructura etaria desfavorable y de un crecimiento demográfico nulo, en la década de 1970 y a principios de la de 1980, hubo aborto voluntario, métodos anticonceptivos libres y asesoramiento familiar. El fomento de los derechos de las mujeres, de los cuales los reproductivos son los más importantes, continuó determinando la política de Estado (David 1982, 9s.).

Albania, con una fuerte tradición musulmana, tenía la tasa de natalidad más elevada y la población más joven de Europa; un perfil demográfico similar al del **Tercer Mundo**. Las minorías musulmanas en Yugoslavia y en la URSS mostraron el mismo modelo y los demógrafos pronosticaron que el crecimiento poblacional desigual de los distintos grupos étnicos en la URSS y otros países socialistas sería una fuente de futuros conflictos étnicos y políticos (Besemeres 1980), lo cual se confirmó tras el colapso del socialismo soviético. Tanto en Occidente como en la URSS, los demógrafos vieron peligrar asimismo la continuidad generacional en los ámbitos militar e industrial debido a las desiguales tasas de crecimiento de los países europeos en comparación con las repúblicas de Asia Central,

cuyo crecimiento es treinta veces mayor (Feschbach 1982, 26-30).

Si bien esto era sabido desde mucho tiempo antes por demógrafos y políticos soviéticos, recién se tomaron medidas en 1981 (en ocasión del XXVI Congreso del Partido). La vacilación de la conducción soviética para adoptar pasos decisivos a fin de elevar la tasa de natalidad se fundaba en la necesidad del **trabajo femenino**; además, el fomento público de los derechos de las mujeres no permitía una legislación al estilo de la rumana. Así, se elevó el subsidio por hijos y se prolongó la licencia por maternidad. Estos incentivos bastante magros difícilmente podían producir los efectos deseados, pues no se restringió el derecho al aborto, ni se mejoraron las condiciones laborales de las mujeres ni se previeron, en la nueva política de fomento de la natalidad, disposiciones que contribuyeran a conciliar el trabajo y la familia (David 1982, 32-41).

Al igual que la URSS, también Polonia y la RDA establecieron incentivos económicos sin tocar el derecho al aborto, mientras que Bulgaria, Checoslovaquia, Hungría y Yugoslavia eligieron una combinación de incentivos económicos y política restrictiva para asegurarse de que las mujeres casadas tuvieran más de dos hijos. Rumania desempeñó un rol singular: prescindió de métodos anticonceptivos y de asesoramiento familiar (David 1982).

En Cuba, el gobierno no intervino en las decisiones reproductivas del pueblo. Las leyes sobre el aborto se liberalizaron en 1964. El gobierno rechazó la explicación neomaltusiana según la cual la pobreza es el resultado de la superpoblación. Financió centros de asesoramiento familiar, no como política demográfica de c. n., sino como parte integral de los programas de asistencia sanitaria para madres e hijos. Para explicar el descenso de la natalidad en Cuba desde mediados de la década de 1960, los demógrafos aducen las mejoras en el nivel de vida –lo cual habría conducido a la planificación familiar– y en parte, también, la reacción de una clase media frustrada que se habría sentido expoliada por el socialismo (cf. Diaz-Briquet y Pérez, 1981).

En China, a partir de la década de 1970, el crecimiento demográfico disminuyó de manera significativa: se redujo a la mitad entre 1965 y 1975 (Cereseto 1977). Si bien el descenso de la natalidad fue extraordinario, la estructura joven de la población aseguró un rápido crecimiento económico, pese a que la disminución de la fertilidad continuó en el futuro inmediato. En la década de 1960, el gobierno instauró el c.n., que, en 1978, fue incorporado a la Constitución. No solo era posible obtener ayuda para la planificación familiar en hospitales y centros de salud, sino, asimismo, en fábricas, escuelas, organismos gubernamentales, consejos municipales, comercios, sindicatos, brigadas de producción, etc. Además de métodos anticonceptivos, abortos y esterilizaciones, se promovieron cambios de hábitos que son importantes para que la natalidad descienda: matrimonio tardío, lapsos más prolongados entre los nacimientos y familias pequeñas (de dos hijos como máximo). Por último, la meta gubernamental pasó a ser la familia de un solo hijo, con la intención de lograr, para fines del siglo XX, un crecimiento nulo. El gobierno estableció primero incentivos positivos, como una vasta asistencia sanitaria, jardines de infantes en los barrios y en las fábricas; amén de la mejora en la asistencia para la vejez, a fin de que las personas no se sintieran obligadas a tener muchos hijos para que las cuiden en la vejez. Hasta 1978, el eslogan rezaba: “Menos y mejores hijos”. El fomento de la familia de un solo hijo no solo se apoyaba en incentivos económicos, sino también en la coerción: las mujeres debían abortar un segundo hijo, sin importar qué mes de embarazo estuvieran cursando (Gimenez y Moen Mathiot 1978).

El colapso del socialismo de Estado europeo, al que siguió la restauración del capitalismo, tuvo como resultado, en todos los países antes socialistas, un deterioro de la situación de las mujeres y de sus derechos reproductivos. El desempleo femenino subió, y los gobiernos no pudieron o no quisieron fomentar disposiciones sociales para conciliar trabajo remunerado y maternidad. Salvo en Rumania, en los países de Europa del Este se restringió de manera drástica el derecho al aborto y, con ello, la libertad reproductiva de las mujeres. Como no había centros de asesoramiento familiar adecuados ni métodos anticonceptivos confiables, y los hombres no estaban dispuestos a la anticoncepción, todo el peso del c.n. recaía sobre las mujeres, quienes, a su vez, dependían principalmente del aborto. En consecuencia, el endurecimiento estatal de los artículos sobre el aborto supuso la revocación de la autodeterminación reproductiva de las mujeres.

Esta revocación resultó sumamente drástica en Polonia, a causa de la fuerte influencia de la Iglesia Católica (1993). La resistencia desde abajo y la lucha de grupos de mujeres fueron impotentes contra ella. En Bulgaria y la República Checa, la situación se mantuvo inalterada, mientras que, en Hungría y Eslovaquia, donde la Iglesia Católica era más influyente, se introdujeron restricciones, pese a las resistencias; en Hungría, el aborto solo estaba permitido en casos 'críticos'.

El derecho al aborto que existía en la RDA fue abolido tras la unificación con Alemania Occidental: en 1995, se aprobó una ley de aborto de acuerdo con la cual una interrupción del embarazo es, en principio, ilegal, pero no se la persigue judicialmente durante las primeras doce semanas o si está fundada en indicaciones médicas (Outshoorn 1996, 159). En Rumania, el único país de Europa del Este que prohibió el aborto (1966) e implementó medidas coercitivas de fomento de la natalidad, el aborto volvió a legalizarse después del colapso del régimen de Ceaușescu (Githens 1996). Los derechos reproductivos de las mujeres en Europa del Este siguieron estando sometidos a los objetivos económicos y militares del Estado y a las ideologías seculares y religiosas dominantes.

En China, la apertura al capitalismo socavó el sistema de incentivos estatales que debía inducir a las parejas a la familia de un solo hijo. La disolución de las cooperativas para la producción y el regreso a la agricultura privada incitaron nuevamente a las familias de campesinos a tener más que el único hijo permitido por el Estado. Sobre la base de la preferencia, fuertemente arraigada en la tradición, por los hijos varones, que se ve agudizada por el colapso de la asistencia para la vejez, la política de un solo hijo hizo resurgir el asesinato de las hijas mujeres (Hartmann 1987, 144-152).

Cuba sigue representando una excepción, pues allí las tasas de natalidad y mortalidad infantil son las más bajas de Latinoamérica y todas las mujeres tienen acceso a centros de asesoramiento sexual. Sin embargo, en la medida en que Cuba, en sus esfuerzos por sobrevivir pese al bloqueo económico de los EE.UU. y sin el apoyo soviético, se vuelve cada vez más capitalista, es esperable que se produzcan deterioros en la situación de las mujeres (como ya puede verse en el resurgimiento de la prostitución) y en la política social y sanitaria, de la que dependen los derechos reproductivos (cf. Dilla 1999).

4. Los países industriales más avanzados tienen una política social y sanitaria que permite acceder a métodos anticonceptivos y abortos. En la mayor parte de los países europeos, la interrupción del embarazo está autorizada, bajo diversas condiciones; en Irlanda, Malta y Mónaco, el aborto es ilegal (Outshoorn 1996, 149). En los EE.UU., a pesar de que

el aborto está permitido desde 1973, en la práctica, el problema permanece irresuelto: la moral sexual burguesa impide a los adolescentes el acceso a métodos anticonceptivos y educación sexual en las escuelas, y las mujeres pobres no pueden realizarse un aborto autorizado, porque no hay fondos recaudados por impuestos disponibles para ello, a pesar de que los legisladores no tienen ningún escrúpulo moral en aprobar que esos fondos se usen en esterilizaciones. De ahí que la tasa de embarazo adolescente en los EE.UU. sea la más elevada del mundo; se arrojan bombas en las clínicas que realizan abortos y cada vez menos médicos están dispuestos a trabajar en ellas, de manera que las mujeres no pueden abortar, si bien hacerlo es legal.

En los países industrializados, los anticonceptivos se consiguen en forma relativamente sencilla y la mayoría de las mujeres puede costearlos. En comparación con las mujeres estadounidenses, las europeas pueden planificar sus vidas antes. Comparativamente, en Europa, hay más métodos por los cuales optar que en los EE.UU.. En cuanto al poder del movimiento antiabortista, las pocas empresas que producen métodos anticonceptivos e investigan para ello no compiten para estar presentes en el mercado en los EE.UU.. Por eso, los métodos anticonceptivos que se consiguen desde comienzos de la década de 1990 en Canadá, Europa y algunos países asiáticos no son accesibles en los EE.UU..

Especialmente en las zonas rurales del mundo neocolonial, las mujeres no pueden obtener fácilmente métodos anticonceptivos y conocimiento adecuado; por eso, la IPPF (*International Planned Parenthood Federation*), pese a restringirse al asesoramiento familiar, recibe apoyo feminista. No basta con el descenso de la natalidad y la accesibilidad de los métodos anticonceptivos, también es necesario el aborto legal y seguro. Muchos embarazos no solo no son planificados, sino que, además, son el resultado de la violación y la explotación sexual. Por eso, nunca será suficiente el c.n., por sí solo, para hacer posible la autodeterminación de las mujeres sobre sus propios **cuerpos**. Lamentablemente, el aborto sigue siendo ilegal en muchos países, y, en aquellos en los que es legal, es probable que sea muy caro para las mujeres pobres y las de clase trabajadora. De acuerdo con un estudio del Instituto Alan Guttmacher, un 38 % de los embarazos en el mundo entero (estimados en 210 millones por año) no son deseados, y un 22 % de ellos se abortan (*Daily Camera* 1999, 4A). La tasa de aborto es más elevada en los países en vías de desarrollo, aunque, en ellos, el aborto o bien es ilegal o bien está sujeto a fuertes restricciones. Estas leyes son un yugo en la vida de las mujeres; deben ser modificadas. En países en los que el aborto está prohibido, mueren más mujeres como consecuencia de un aborto que en los países industriales avanzados. La falta de métodos anticonceptivos accesibles y confiables es también la razón de la elevada tasa de aborto en Europa del Este (90 de cada 1.000 mujeres en edad de procrear), en comparación con Europa Occidental (11 de cada 1.000); Europa del Este tiene el porcentaje más elevado de embarazos no deseados, seguida por Latinoamérica y América del Norte, Australia, Nueva Zelanda y Japón (ibíd.). Con seguridad, la anticoncepción y el aborto no son suficientes para la capacidad de acción de las mujeres; como fuentes de la autodeterminación reproductiva, el c.n. solo es significativo si es posible practicarlo bajo condiciones de autonomía económica, social y política, condiciones de las que pocas mujeres en el mundo pueden gozar.

A fines del siglo XX, las mujeres todavía siguen teniendo que luchar por el c.n., y la libertad reproductiva no ha sido plenamente alcanzada. La idea de superpoblación de Malthus se disipa lentamente. De las luchas

entre maltusianos y marxistas, hay que aprender que el c.n. no es importante simplemente para el nivel de vida de la clase trabajadora, sino para permitir que mujeres y hombres planifiquen su familia, elevando así su calidad de vida. Aunque es cierto que las familias de clase trabajadora laboralmente activa viven mejor si son pequeñas, el c.n. y el aborto son cuestiones feministas que atraviesan las fronteras de clases; esto es así si se da la posibilidad de disociar la sexualidad de la reproducción, y no solo de determinar el tamaño de la familia y el momento de los nacimientos, sino, asimismo, de plantear enfáticamente la pregunta por si no traer hijos al mundo es un derecho que ha de ser válido para las mujeres, dondequiera que estas se encuentren.

Como muestran las experiencias de mujeres de los EE.UU., no basta con asegurar la legalidad del aborto y la accesibilidad de los métodos anticonceptivos. Mientras las desigualdades de raza, clase y **género** impidan a las mujeres hacer también un uso efectivo de estos derechos, no habrán acabado las luchas por el c.n. y los derechos reproductivos. De manera que, si la planificación familiar y el c.n. no influyen necesariamente en el nivel salarial y en la relación de fuerzas de la clase trabajadora, se requieren, no obstante, luchas de los trabajadores contra la explotación económica y la opresión de raza y **género** para crear las condiciones que hagan de la posibilidad de libertad reproductiva para todas las mujeres una realidad.

Entre los intelectuales, prevalecen los puntos de vista maltusianos y neomaltusianos; sin importar la convicción política de cada cual, tales perspectivas, en virtud de su difusión a través de los medios, se apoderaron también de la conciencia de las masas (Gimenez 1998). La crítica marxista y feminista de esas perspectivas apenas se conoce. Por más que elevar el nivel de vida de la mayoría de la población forme parte de las condiciones necesarias para el descenso del crecimiento demográfico, las condiciones que generan una alta fertilidad persistirán mientras el **Tercer Mundo** siga siendo expoliado y mientras allí la población continúe siendo terriblemente pobre. En contra de los profetas que ya ven llegar el día del Juicio Final y afirman que el **Tercer Mundo** está condenado a la pobreza a causa de la escasez de recursos y de los efectos ecológicamente destructivos de la industrialización, Barry Commoner (1990, 141-168) ha alegado que el umbral para el bienestar que es necesario para que disminuya la fertilidad es mucho más bajo de lo que se supone en general. En lugar de copiar el estilo de vida despilfarrador de los EE.UU. y otros países capitalistas, el **Tercer Mundo** puede, en su opinión, crear las condiciones para un descenso de la natalidad a través de la aplicación de tecnologías apropiadas y de la abolición de la pobreza, sin medidas coercitivas ni violaciones a los derechos humanos. Para ello, el ingreso *per capita* debería ser solo de la mitad que el de los EE.UU.. No obstante, existen enormes impedimentos políticos y sociales para semejante transformación; en tanto y en cuanto la mayoría de las regiones del mundo permanezcan en un estado colonial o neocolonial, la pobreza, el crecimiento demográfico y la destrucción del medio ambiente continuarán pareciendo un destino inexorable. Las reflexiones de Commoner son importantes, pero sus metas son políticamente inalcanzables sin luchas por transformaciones de la sociedad en su conjunto.

Las experiencias norteamericanas y europeas han demostrado que la relación entre transformación socioeconómica y fertilidad solo puede entenderse en el sentido de que 'el desarrollo es el mejor método anticonceptivo', es decir, que el descenso de la fertilidad es producto de la industrialización capitalista. Sin embargo, la dinámica del capitalismo global engendra un desarrollo que es a tal punto

desigual que hace que la división del mundo en países ricos y explotados sea tan inevitable como lo son, dentro de los países individuales, las profundas escisiones socioeconómicas de la sociedad en clases. Así, las mejoras en el nivel de vida y en la situación de las mujeres, mejoras que disminuyen la fertilidad, y el escaso control que las mujeres han ganado sobre su vida reproductiva quedan restringidos a un círculo de mujeres relativamente privilegiadas de clase alta, media y trabajadora que, gracias a su formación, sus ingresos y su motivación, pueden utilizar el c.n. de manera efectiva. Independientemente de cuáles son los recursos de los que disponen las mujeres y de cómo la desigualdad entre los sexos bloquea la anticoncepción práctica, la lucha por la libertad reproductiva de las mujeres que viven en la pobreza, tanto contra la política estatal represiva como contra las relaciones opresivas entre los **sexos**, sigue siendo urgente y vasta.

Bibliografía: W. Barclay, J. Enright y R. T. Reynolds, "Population control in the Third World", en: *Newsletter of the North American Congress of Latin America,* año 4 (1970), n°12; J. F. Besemeres, *Socialist Population Politics*, White Plains / NY 1980; S. Cariati, "The Battle for Birth Control", en: *American Health* (1991), fasc. 1, 54ss.; S. Cereseto, "World Starvation: Causes and Solutions", en: *The Insurgent Sociologist* (1977), nº 7, fasc. 2, 33-51; *Daily Camera*, Boulder / Col; B. Commoner, *Making Peace with the Planet*, Nueva York 1990; H. P. David, "Eastern Europe: Pronatalist Policies and Private Behavior", en: *Population Bulletin,* año 36 (1982), n° 6; N. J. Demerath, *Birth Control and Foreign Policy. The Alternatives to Family Planning*, Nueva York 1976; S. Diaz-Briquet y L. Perez, "Cuba: The Demography of Revolution", en: *Population Bulletin* 35 (1981), n° 1; H. Dilla, "Comrades and Investors: the Uncertain Transition in Cuba", en: *Socialist Register* (1999), 227-248; R. Dixon-Mueller, *Population Policy & Women's Rights: Transforming Reproductive Choice,* Wesport / Conn 1993; P. Ehrlich, *The Population Bomb*, Nueva York 1968; M. Feshbach, "The Soviet Union: Population Trends and Dilemmas", en: *Population Bulletin* 37 (1982), nº 3; M. E. Gimenez, "Population and Capitalism", en: *Latin American Perspectives*(1977), nº 4, fasc. 4, 5-40; –, "Fetishized Nature – Dead-End Politics: Reflections on the Malthusian Heritage", en: *Organization & Behavior* (1998), nº 11, fasc. 4, 461-465; – y E. Moen Mathiot, "Fertility Control and the Status of Women in China" [1978], en: http://cdf.colorado.edu/authors/Gimenez.Martha/index.html; M. Githens, "Reproductive Rights and the Struggle with Change in Eastern Europe", en: – y McBride Stetson, 155-168; – y D. McBride Stetson (eds.), *Abortion Politics. Public Policy in Cross Cultural Perspective*, Nueva York 1996; L. Gordon, *Woman's Body. Woman's Right. A social History of Birth Control in America*, Nueva York 1977; B. Hartmann, *Reproductive Rights and Wrongs. The Global Politics of Population Control and Contraceptive Choice*, Nueva York 1987; H. Kaupen-Haas y C. Rothmaler (eds.), *Moral, Biomedizin und Bevölkerungskontrolle*, Frankfurt/M 1997; M. Linder, *The Dilemmas of Laissez-faire Population Policy in Capitalist Societies*, Westport / Conn 1997; G. Mackenroth, *Bevölkerungslehre. Theorie, Soziologie and Statistik der Bevölkerung*, Berlín Occ. / Göttingen / Heidelberg 1953; T. R. Malthus, *An Essay on Population* [1978], Londres 1933; B. Mass, *Population Target: The Political Economy of Population Control in Latin America*, Toronto 1977 [1977a]; –, "Puerto Rico: A Case Study of Population Control", en: *Latin American Perspectives* (1977 [1977b]), nº 4, fasc. 4, 66-81; J. Outshoorn, "The Stability of Compromise: Abortion Politics in West-

ern Europe", en: Githens y McBride Stetson (eds.), 1996, 145-164; R. P. Petchesky, "'Reproductive Choice' in the Contemporary United States: A Social Analysis of Female Sterilization", en: K. Michaelson (ed.), *And the Poor Get Children: Radical Perspectives on Population Dynamics*, Nueva York 1981, 50-88; M. S. Quine, *Population Politics in Twentieth Century Europe*, Nueva York 1996; A. Ramirez de Avellano y C. Seipp, *Colonialism, Catholicism and Contraception: A History of Birth Control in Puerto Rico*, Chapel Hill / CN 1983; J. Schoen, "'Ausser der Möglichkeit der Elternschaft wird nichts entfernt.' Das Sterilisationsprogramm in North Carolina von 1929-1975", en: Kaupen-Haas y Rothmaler (eds.), 1997, 89-113.

Martha E. Gimenez

II. *Campañas a favor del aborto.* En el transcurso del siglo XX, las mujeres consiguieron los mismos derechos cívicos que los hombres en todos los Estados burgueses; en último lugar, en Suiza. Cuando, en estos Estados, se penaliza la interrupción de un embarazo, se da la paradójica situación de que a las mujeres se las priva del estatuto cívico en lo que atañe a sus órganos reproductivos. La propiedad sobre el **cuerpo** propio, que caracteriza, ante todo, al ciudadano de **sexo** masculino y se extiende desde allí a todo aquello sobre lo que 'este posa su mano' (Locke), no es válida, en este aspecto, para las mujeres. Esta desigualdad histórica determina las luchas por los artículos legales sobre el aborto en todo el mundo y condujo a grotescas argucias por parte de los adversarios del aborto, que proliferaron hasta constituir el movimiento por la protección de la vida nonata, en relación con el estatuto cívico del feto, que –según ellos– ha de ser protegido, y con su 'dignidad humana' (cf. entre otros Krüger 1997), mientras que, del lado de los **movimientos de mujeres**, se peleó en contra del reproche de la derecha de cometer asesinatos por millones, y del de la izquierda de no plantear más que demandas "elitista-burguesas" (entre otros, Reiche 1968). Las prolongadas luchas por la penalización de la interrupción del embarazo, por el término exacto hasta el cual debería regir la exención penal y la magnitud de la pena, así como su extensión a otras personas (médicos, familia) llevaron a larguísimas discusiones en el plano de los valores humanos. Agnes Heller (1978) procuró –en relación con el debate sobre la dignidad humana– decidir axiológicamente la cuestión del aborto, y llegó a la conclusión de que, en la sociedad burguesa, ambos, tanto el aborto como la prohibición del aborto, son "valores no verdaderos", ya que los dos se relacionan con la idea suprema de libertad de una manera que no está libre de contradicciones.

En la vasta bibliografía acerca de la historia del parágrafo sobre el aborto (en Alemania: *§* 218 del Código Penal) y de las luchas en torno a este, suele alegarse la necesidad de una política demográfica (demanda de fuerza de trabajo y demanda de soldados para las guerras por realizar) como justificación del accionar estatal (cf. entre otros Dürkop y May 1971). Como las consecuencias de una prohibición del aborto eran incomparablemente más duras para las mujeres de los estratos más pobres, el parágrafo sobre el aborto se interpretó como parágrafo de clase, y los intereses estatales se equipararon con los intereses del capital por obtener fuerza de trabajo. Esta línea argumentativa fue apoyada por las proposiciones posteriores a la Primera Guerra Mundial del PCA y el PSA para anular el parágrafo sobre el aborto, que data del siglo XIX, incluso en su forma atenuada. La demanda seguía siendo parte del movimiento de los trabajadores y del movimiento proletario de mujeres de la década de 1920, mientras

que, en este contexto, el movimiento burgués de mujeres peleaba por una mejora en la asistencia al lactante y a la madre y rechazaba la cuestión del aborto por ser una cuestión de *índole más bien moral: porque favorece la "cría de un tipo femenino" que* "vive en forma placentera el **sexo** extramatrimonial sin querer ser madre" (Adler 1921).

En tiempos del nacionalsocialismo, el argumento clasista se completó con uno racista. Para fortalecer a la "raza aria", se persiguió el aborto con penas elevadas (cf. Harmsen 1963). La argumentación de la "fuerza vital del pueblo alemán" se mantuvo, asimismo, después de 1945.

A fines de la década de 1960, dieron comienzo en todo el mundo, con el **movimiento de mujeres**, campañas de mayor envergadura por la anulación del parágrafo sobre el aborto. La furia contra el control anacrónico del comportamiento procreativo de las mujeres fue masiva, dado que, justamente, la conexión inmediata con intereses del capital y la demanda bélica ya no parecía procedente. En Francia y Alemania, las campañas comenzaron con declaraciones personales ('yo aborté'), una acción colectiva que, en pocas semanas, sumó cientos de miles de firmas, de manera que el Estado, que se enfrentó de repente a un pueblo de mujeres criminales, se vio forzado a desistir del procesamiento penal y a no seguir bregando por el plan de endurecer el parágrafo. La campaña en torno al parágrafo sobre el aborto no solo convirtió al **movimiento de mujeres** de la década de 1970 en un movimiento de masas, sino que, además, amplió la simple explicación de la demanda capitalista de fuerza de trabajo por medio de múltiples maneras de comprender la interconexión entre opresión de las mujeres y relaciones de producción; entre patriarcado, cultura, ideología, Iglesia, Estado y capital; entre lo privado y lo político. Básicamente, se descubrió que la explotación y la dominación no vienen de manera unidireccional desde arriba, sino que forman todo un entramado en la sociedad. En la cuestión 'personal' del embarazo, se hallaron inesperadamente las múltiples políticas, no solo de la Iglesia y del Estado; también los profesionales de la salud, la industria farmacéutica y las obras sociales se revelaron como explotadores de la situación jurídicamente compleja y de la consiguiente necesidad de las mujeres. Las campañas por la protección de la vida nonata, por último, pusieron en el centro de la agitación, como contrapartida, la falta de protección de la vida nacida, un terreno político en el cual se condensaba la crítica a la sociedad (cf. Rowbotham 1981).

Barbara Duden puso de relieve, tomando como ejemplo la sentencia del tribunal constitucional federal [de Alemania] sobre la cuestión del aborto, cómo aquí la 'vida' se redefinió para ponerla en el lugar de los seres humanos y dotarla de 'dignidad humana': en sus propias palabras, esto es la "reinterpretación de la mujer embarazada como un sistema de asistencia uterina al feto, la redefinición del embarazo como 'producción de vida', la invocación de la vida en el vientre de las mujeres como un último valor secular" (1994, 147). El feto, nuevo sujeto de derecho, es constatado en el laboratorio por saberes de expertos. En la fundamentación de la sentencia, la reorientación de la percepción se convirtió en un programa a implementar públicamente: los "planes de estudio de las escuelas, las instituciones públicas, la radio tanto pública como privada, entre otras, 'tienen que fortalecer de manera conjunta la voluntad de protección de la vida nonata'" (cit. en ibíd., 158).

La campaña fundamentalista del Papa, en los países del **Tercer Mundo**, en contra de toda clase de anticoncepción –y esto a la vista de una enorme miseria masiva, altas tasas de mortalidad infantil y materna y sentencias inhumanas (como la del Tribunal Federal Supe-

rior de Brasil contra la interrupción del embarazo de una niña de diez años violada por dos vecinos, por más que los médicos temían por su vida)–, o las leyes dictadas en ese mismo espíritu (como, por ejemplo, el rechazo del parlamento español, con una mayoría de un voto, de la indicación médica de interrupción del embarazo por causas sociales) muestran que difícilmente, en la cuestión de la procreación, pueda trazarse sin más una línea entre economía (demanda de fuerza de trabajo) y política. Lo político, como esfera autónoma, se mueve dentro de relaciones ideológicas. La problemática de cómo ha de alcanzarse y conservarse la hegemonía es una problemática que debe contar con el apoyo de la mayoría de la población. En cuestiones de sexualidad y procreación, la influencia de la Iglesia Católica seguirá siendo sin duda decisiva, mientras encuentre un eco en un bloque político.

Bibliografía: H. Adler, "Freigabe der Vernichtung keimenden Lebens", en: H Lange y G. Bäumer (eds.), *Die Frau* 28 (7/4/1921), 200; B. Duden, *Der Frauenleib als öffentlicher Ort. Vom Mißbrauch des Begriffs Leben*, Hamburgo 1994; M. Dürkop y H. May, "Der Kampf gegen das Abtreibungsverbot", en: *Argument*, año 13 (1971), nº 67, 706-719; H. Harmsen, "Mittel der Geburtenregelung in der Gesetzgebung des Staates", en: F. Bauer *et al.* (eds.), *Sexualität und Verbrechen*, Hamburgo 1963; A. Heller, *Die Philosophie des linken Radikalismus*, Hamburgo 1978; M. Krüger, "'Naturherrschaft' und 'Lebenszerstörung'. Diskurse über den Beginn menschlichen Lebens in der US-amerikanischen und deutschen Abtreibungskontroverse", en: *Argument*, año 38 (1997), nº 221, 507-522; R. Reiche, *Sexualität und Klassenkampf. Zur Abwehr repressiver Entsublimierung* [1968], 3ª ed., Frankfurt/M 1996; S. Rowbotham, *Nach dem Scherbengericht* [1981], Berlín / Hamburgo 1994.

Frigga Haug

III. Lucha por los derechos reproductivos. Las luchas por la legalización del aborto llevadas adelante durante todo el siglo XX por los **movimientos de mujeres** en los EE.UU. se toparon simultáneamente con el apoyo y con la crítica de las feministas materialistas, pues la política se fundamentaba en la privacidad del individuo y la propiedad ("mi vientre me pertenece"). En lo sucesivo, estas elaboraron una política que superó los estrechos límites de los derechos liberales. Demandaban del Estado más responsabilidad que la mera protección de lo privado y del aborto; en organizaciones como *Reproductive Rights National Network* (R2N2) (1977-1991) y el *Committee for Abortion Rights and Against Sterilization Abuse* (CARASA) (1978-1994), confeccionaron programas sanitarios abarcadores, que incluían, al mismo tiempo, la situación social; recaudaron donaciones para mujeres pobres que, de otro modo, no podían costearse un aborto, y organizaron una campaña contra la esterilización compulsiva. Argumentaban que, para las mujeres que eran demasiado pobres para criar hijos, nada significaban la libertad de elección y la privacidad. La prohibición del aborto, con la consecuencia de los hijos no deseados, solo aumentaría aún más la pobreza. La "verdadera razón de la red" era, según Marilyn Katz, la fundadora de R2N2, "el aplazamiento del debate para hablar acerca de las condiciones necesarias para decidir tener un hijo" (cit. en Staggenborg 1991). Estas organizaciones no solo demandaban para las mujeres el derecho al aborto, sino también guarderías infantiles y atención sanitaria, un ingreso suficiente, métodos anticonceptivos, licencias pagadas durante el embarazo para

mujeres asalariadas y el derecho a la protección ante la esterilización no deseada. Su programa estaba basado en el entendimiento de que las injusticias y problemas de la reproducción no quedaban resueltos tan solo con el derecho al aborto.

A los argumentos de la privacidad alegados en la campaña general, Rhonda Copeland objetó que "la remisión a lo privado" respalda "la idea conservadora de que lo personal se encuentra disociado de lo político y la estructura social no ejerce influencia alguna sobre la libertad de decisión privada, individual" (1990, 33). Precisamente, esta idea de que el Estado no ha de entrometerse en el ámbito privado, que subyace a la argumentación de la privacidad esgrimida en la campaña por el aborto, tampoco permite –esta es la crítica– garantizar a las mujeres pobres guarderías infantiles estatales, asistencia por embarazo o ayuda financiera. Históricamente, esta misma lógica de la no intromisión fortaleció la dominación masculina, hasta el punto de la violencia doméstica. Las feministas materialistas, en cambio, deben luchar por un mundo en el cual las mujeres dispongan de todas las cosas que mejoren su vida y la de sus hijos. En cuanto al aborto mismo, demandaban no solo su legalización, sino también que fuera seguro y a un precio accesible para todas las mujeres. Parte de su trabajo, por lo tanto, consistía en poner a disposición de todas las mujeres, de manera comunitaria en la localidad de las respectivas organizaciones, vivienda, alimentación, trabajo y atención médica para un embarazo. Las mujeres y los hombres del movimiento por los derechos reproductivos trabajaban (en muchos casos, a tiempo completo) para organizaciones comunitarias, clínicas para mujeres, grupos socialistas, etc.

De esta manera, el trabajo de las feministas materialistas superó el ámbito de los derechos privados, encaminándose en dirección a una justicia universal para las mujeres. Esta manifestación temprana más orgánica a favor de la salud reproductiva resistió el recurso peligrosamente simple a lo privado y creó un programa político con potencial para el futuro.

Bibliografía: R. Copeland, "From Privacy to Autonomy: The Conditions for Sexual and Reproductive Freedom", en: M. Gerber Fried (ed.), *From Abortion to Reproductive Freedom: Transforming a Movement,* Boston 1990, 20-45; S. Staggenborg, *The Pro-Choice Movement: Organization and Activism in the Abortion Conflict*, Nueva York 1991.

Kathy Rudy
Trad. de Carola Pivetta

⇨ Amor libre, Autodeterminación, Ciudad / Campo, Conflicto Norte-Sur, Crítica de la ideología, **Cuerpo**, **Cuestión femenina**, Cuestiones de género, Darwinismo social, Derechos humanos, Ecología, Ejército industrial de reserva, **Emancipación femenina**, Estado, Estado socialista de derecho, Eugenesia, Familia, **Feminismo**, Feminismo ecológico, **Feminización de la pobreza**, Ganancia, Globalización, imperialismo, Legalidad / Legitimidad, Liberación sexual, Lucha de clases, Madre, Maltusianismo, **Marxismo-Feminismo**, Medio ambiente, Moral, **Movimiento de mujeres**, Naturaleza, Países en vías de desarrollo, Pobreza / Riqueza, Producción de la vida, Proletariado, Prostitución, Raza y Clase, Recursos, Relación del hombre con la naturaleza, **Relaciones de género**, Relaciones de producción, Resistencia, Revolución cubana, **Sexo / Género,** Sexualidad, Sobreexplotación, Socialismo, Sexpol, Sociedad industrial, Subdesarrollo, Superpoblación, Tecnología genética, Teoría demográfica, **Trabajo femenino**.

Cuerpo

Al.: Körper.
Ár.:ğasad.
Ch.: shenti 身体.
F.: corps.
I.: body.
R.: telo.

I. Desde la confluencia entre la hostilidad órfica frente al c., resumida en la fórmula *sôma sêma*: el c., una tumba (cf. Jonas 1934, 114 y 146ss.) –pasando por la hostilidad de Platón, que continúa la de los órficos, y por la aspiración de los estoicos a disociar radicalmente del c. al ἡγεμονικόν, la parte del alma que ejerce el liderazgo– y el dualismo de la gnosis en el cristianismo, para las corrientes principales de la tradición filosófica occidental, el c., en cuanto sede de los apetitos y pasiones irracionales, permaneció enfrentado de manera hostil al espíritu. Sin duda, una y otra vez se conformaron corrientes divergentes, en el marco de diversas tendencias materialistas,

que conciben la "corporalidad" (*embodiment*) como un problema central de la existencia humana; pero dichas corrientes fueron marginalizadas o perseguidas, y además se enfrentaron de manera, en general, irreflexiva con el problema de la libertad humana.

Ya en los Manuscritos de París piensa Marx a la sociedad, en términos de perspectiva, como "resurrección de la naturaleza" (40/538; II, 1/264; *MEF*, 144), en lo cual resuena "una *redemptio corporis nostri* diferente, la resurrección de la carne desde la represión cristiana-anticristiana" (Haug 2001/2010, 9). En la crítica de la economía política, Marx concibe al c. como fundamento natural histórico del ser consciente de los seres humanos frente a su formación en el modo de producción capitalista. Una de las innovaciones esenciales de Marx es el desarrollo de un materialismo que coloca en el centro al c. humano, en su historicidad mediada por la praxis, y al mismo tiempo hace posible una comprensión llena de contenidos de la libertad. Mucho de lo que luego circuló como teoría del "biopoder", encuentra sus fundamentos en Marx, desde la perspectiva de los contenidos y en la era capitalista.

1. El materialista que aborda sistemáticamente el problema del c., en la medida en que introduce la idea no determinista de "desviación" en el concepto estrictamente determinista de Demócrito, es Epicuro. La ética de este último coloca la ocupación dietética con el c. en el centro de su doctrina de la felicidad. En su tesis doctoral, Marx investiga desde un punto de vista comparativo la física y la filosofía natural del pensador antiguo y rehabilita a Epicuro ante el reproche según el cual este habría abandonado negligentemente la teoría de Demócrito (*Differenz,* 281s.; *Tesis*, 70-72). Señala que, en Epicuro, la sensorialidad es la reflexión del mundo aparente en sí, su tiempo corporeizado (297; 93). Importantes impulsos materialistas se encuentran en la crítica de Aristóteles a la representación platónica acerca de una realidad de las ideas universal e independiente de las cosas individuales empíricas (*Metafísica* I.9), así como en sus estudios sobre biología. Sus iniciativas materialistas, sin embargo, fueron silenciadas en la reconstrucción cristianizada de sus teorías que dominó la filosofía occidental de la Edad Media. En enfrentamiento con el dualismo de Descartes, Spinoza acuña los conceptos centrales de su *Ética*; ante todo, los de la *potentia agendi* y la alegría (*laetitia*) ante la capacidad de acción del c. (p. ej., *Ética*, IV, prop. 41, dem.; III, prop. 11). Por cierto, las corrientes materialistas de la Modernidad temprana –p. ej., las de d'Holbach y Helvétius–se encuentran en varios aspectos marcadas por un materialismo naturalista que era incapaz de desarrollar un concepto sobre la libertad humana y sobre los problemas, ligados a ella, de la actividad humana transformadora. Más que a causa de esas limitaciones, estas corrientes fueron marginalizadas, por cierto, a causa del materialismo que defendían: plantear el problema del c. y de la corporalidad equivalía a arremeter contra la tradición dominante y el empeño de esta en elevar al espíritu por encima de la existencia sensorial humana.

Dentro de esta tradición dominante, el c. es puesto en relación con el trabajo, la experiencia sensorial y la femineidad. El c. debe ser disciplinado a través de los poderes ordenadores de la razón y del espíritu. La separación entre c. y espíritu se proyecta, de esta manera, a las divisiones sociales de clase, raza y **género**. En la era burguesa, la regulación del c. es parte de un proyecto, de vastas dimensiones, de control sobre el mundo de los objetos, que es representado como un reino inerte, maduro para la dominación por parte del capital. Esta perspectiva apoyó, ante todo en el ámbito de las ciencias naturales, una filosofía

mecanicista (de la naturaleza y del c. humano). También las así llamadas ciencias sociales o humanas han excluido, en general, el problema de la corporalidad, al dejar de lado las cuestiones de la conciencia, la cultura, el lenguaje, el significado y la organización social. Siempre que las teorías marxistas se enfrentaron con estas tendencias sin saber qué hacer con ellas, esto se debió, ante todo, al hecho de que no prestaron atención alguna al abordaje marxiano del c., la sociedad y el capital.

2.1 La concepción del ser humano como un ser tanto natural-corpóreo como, al mismo tiempo, social le permite a Marx superar tanto los límites del idealismo de Hegel como los del materialismo ahistórico de Feuerbach mediante un pensamiento radicalmente nuevo acerca de la historia y la materialidad que se apoya en un pragmatismo de la corporalidad (*pragmatics of embodiment*). Marx esboza una orientación teórica que es materialista en la medida en que concibe al ser humano "como ser natural, corpóreo, sensorial, objetivo" (*Ms* 44, 578; *MEF*,198) y, al mismo tiempo, concibe a los seres humanos como seres históricos, creadores, que producen su propio mundo, no simplemente como reino de objetos, sino como esfera de relaciones sociales, como estructura de significados comunicables. En los *MEF*, Marx afirma, en contra del idealismo: "El *hombre* es inmediatamente un *ser natural*" (40/578; ibíd.). Siguiendo a Feuerbach, considera a la "*sensibilidad"* como "base de toda ciencia" (543; 151s.); a diferencia de Feuerbach, subraya la historicidad de la actividad sensorial humana. Con ello, se remonta a la dialéctica de la negatividad de Hegel, según la cual la actividad consciente reconfigura el mundo y los seres humanos se hacen a sí mismos. El ser humano, pues, "no es solamente ser natural, sino ser natural *humano*" (579; 199). Sus sentidos no son meras facultades naturales, sino que son modificados, cultivados, transformados y desarrollados por la historia: "La *formación* de los cinco sentidos es un trabajo de toda la historia universal precedente" (541s.; 149).

Para poder pensar la conexión entre fundamento natural, vida genérica y actividad humana individual dentro de la tensión entre trabajo y alienación, Marx establece una distinción entre el c. orgánico del ser humano y la naturaleza como "c. *inorgánico* del hombre […] en cuanto no es ella misma el c. humano. El hombre vive de la naturaleza; esto quiere decir que la naturaleza es su c., con el que debe permanecer en un proceso continuo, a fin de no perecer" (516; 112). La "naturaleza alienada" aliena, pues, "al hombre tanto de su propio c. como de la naturaleza externa a él, como de su ser espiritual, su esencia *humana*" (517; 114).

2.2 La historia humana, se dice en *IA*, debe entenderse únicamente partiendo de "los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida". "El primer estado de hecho comprobable es, por tanto, la organización corpórea de estos individuos y, como consecuencia de ello, su comportamiento hacia el resto de la naturaleza" (3/20s.; *IA*,19). Una observación al margen completa: "Los c. humanos. Necesidad, trabajo" (28). Aquí caracteriza Marx, en forma abreviada, la conexión única c. – necesidades – trabajo que constituye el punto de partida del materialismo de la historia. En la primera *TF*, reanuda la crítica a Feuerbach, quien no concibe el mundo sensorial como producto de la "*actividad sensorial humana*" (5). El modo único de su actividad sensorial convierte a los seres humanos en seres históricos; ellos están ligados a su c. y, al mismo tiempo, en condiciones de transformar conscientemente su entorno. Marx desarrolla aquí un concepto de praxis material como una actividad del "c. histórico" o del ser corpóreo que hacen su propia historia (cf. McNally 2001, 7 y 9; Fracchia 2005).

2.3 Marx retoma estos temas recién en la crítica de la economía política. Para analizar las transformaciones que ocasionó el capital en la relación del ser humano con la tierra, se remonta a la distinción anterior entre un c. orgánico y uno inorgánico de los individuos: el "sujeto que trabaja", en cuanto "individuo natural, existencia natural" depende de "las condiciones objetivas del trabajo – *naturales*" (Gr, 42/396; G, I, 448). El productor hereda un "c. viviente" como presupuesto de la vida, "un supuesto natural, que él no ha puesto" (397s.; 450). A través de este c. orgánico, encuentra en la tierra y en las fuerzas naturales un "c. inorgánico" (398; 450) que está formado y es trabajado como una especie de "prolongación de su c." (399; 452). El modo de producción capitalista rompe con la relación preexistente entre individuo y c. inorgánico; con la expulsión de las masas rurales del suelo, dicho modo corta el vínculo entre el individuo y su c. inorgánico; al mismo tiempo, subvierte la relación de los individuos con su propio c. orgánico. Separados de la tierra, los trabajadores se ven obligados a vender su capacidad de trabajo por un salario. En el corazón del trabajo asalariado se desarrolla, pues, una revolución de la organización social de la corporalidad humana: con la puesta en venta de su fuerza de trabajo en el mercado, el individuo vende una "facultad", una "capacidad de su constitución corporal" (208; 225) como mercancía separable, disociada.

Marx continúa desarrollando este punto en el *C.* Al investigar la "compra y venta de la fuerza de trabajo", define a esta última como la quintaesencia "de las facultades físicas y mentales que existen en la corporeidad, en la personalidad viva de un ser humano" (23/181; *C*, I/1, 203). Cuando el trabajador vende esta facultad, descubre, pues, que "ha llevado al mercado su propio pellejo" (191; 214). Con el ingreso concomitante en "la oculta *sede de la producción*" (189; 214), Marx nos conduce al lugar en el que se torna visible el temible precio que los asalariados deben pagar por la producción de plusvalor. Documenta, en el plano del detalle, cómo el proceso de trabajo cercena y mutila a niños, mujeres y hombres de la clase trabajadora. En muchos pasajes cita, en el cap. sobre la jornada de trabajo, informes de inspectores de fábrica sobre asma, bronquitis, tuberculosis, neumonía y tétanos; en todos los casos, enfermedades cuya emergencia está relacionada con las condiciones de trabajo capitalistas. Dirige la mirada hacia los dedos ensangrentados de los niños que trabajan devanando seda y tejiendo mimbre y documenta la expectativa de vida reducida que tienen los trabajadores en las diversas industrias. Analiza el efecto de la división capitalista del trabajo, que mutila al trabajador en la manufactura convirtiéndolo "en una aberración": el "individuo mismo es dividido, transformado en mecanismo automático impulsor de un trabajo parcial" (381s.; *C*, I/2, 439). En el sistema fabril, los trabajadores se convierten en "apéndices" de la máquina (445; 515). El sistema industrial crea un entorno en el que "todos los órganos de los sentidos son uniformemente agredidos" (448; 519). En tres ocasiones compara Marx, en el cap. sobre la jornada de trabajo, al capital con un vampiro, y traza de esa manera una imagen dramática sobre cómo el capital deforma la esencia humana y consume las energías vitales de los trabajadores. Todo esto porque, para el capital, el trabajador "*no es otra cosa que fuerza de trabajo*" (280; *C,* I/1, 319), "un objeto natural, una cosa, aunque una cosa viva, autoconsciente" (217; 287).

2.4 Para *des-fetichizar* las relaciones mercantiles, Marx vuelve a destacar los presupuestos corpóreos del capital. La organización social de la sociedad moderna enmascara los orígenes del capital y de las mercancías en el trabajo humano. Las mercancías son portadoras de valores (en la forma de precios) como si

la propia naturaleza hubiese producido estos. No se convierten en valores de cambio a causa de sus semejanzas materiales o de sus cualidades sensoriales comunes, sino a causa de su propiedad de ser productos del trabajo humano abstracto. El valor de cambio no funciona de manera tangible, sino "espectral" (23/52; *C*, I/1, 47), incorpórea. Por eso, la des-fetichización de las mercancías solo puede significar para Marx "volver a corporeizar" los valores de las mercancías, volver a tornar visibles los c. de los trabajadores, que han sido invisibilizados por las formas fetichistas del capital.

A través de la dialéctica de descorporeización y corporeización muestra Marx que el c. del trabajador es más que una mera extensión del capital; es, en efecto, el lugar de personalidades, sensibilidades y facultades humanas únicas. Marx concibe el trabajo como algo fundamentalmente doble: *abstracto*, en la medida en que gasta fuerza de trabajo; *concreto*, en cuanto actividad destinada a una finalidad, orientada a determinadas necesidades; y ve en la formación capitalista del trabajo, con su énfasis sobre el gasto abstracto de energía como fundamento del plusvalor, al mismo tiempo una alienación y una posibilidad de resistencia, ya que los trabajadores son seres dotados de conciencia. La sede de la producción está caracterizada por esta colisión. Aunque el capital conserva en general, hasta su disolución a través de una libre asociación de trabajadores, la primacía en estas luchas, sus representantes se ven obligados a hacer una y otra vez concesiones a "ciertas barreras naturales en sus auxiliares humanos: debilidad física y voluntad propia" (425; *C*, I/2, 491). En la medida en que los trabajadores, invocando su c. y su voluntad, formulan demandas, desarrollan esbozos de vida que se contraponen con los imperativos del capital. Aquí se hallan los fundamentos corpóreos y subjetivos de la lucha de clases del lado del trabajo.

2.5 Todo el libro primero del *C* puede ser entendido como una teoría de ese apoderamiento capitalista de la vida que, desde Michel Foucault, se denomina "biopoder". Foucault afirma que la sociedad moderna manipula al individuo en la medida en que, por medio de su "esquema panóptico", que controla al c., ella "da al espíritu poder sobre el espíritu" (1976, 209), tal como lo formula Foucault, apoyándose en Jeremy Bentham (1812, 65). Marx, en cambio, investiga cómo las relaciones de poder son inscriptas directamente en el c., ante todo el de los trabajadores. Sin el múltiple dominio del c., el íntegro proyecto de producción de plusvalor y plustrabajo estaría en riesgo. El "biopoder" capitalista trabaja, en primera instancia, por medio de esa inscripción en el c., ya sea separando a los trabajadores de sus c. inorgánicos (naturaleza, suelo, medios de producción), ya sea dominándolos directamente a través del ritmo, de las rutinas y las normas de trabajo que están corporeizados físicamente en el dictado de la máquina. Con certeza, las ideologías y las formas de pensamiento poseen gran importancia para la reproducción de la dominación de clases; pero hay un mandato irreductible de ejercer una fuerza coercitiva directa sobre los c. que recorre los propios circuitos del capital, y sin el cual no estaría asegurada la reproducción (ampliada).

3. El olfato filosófico de Marx para cuestiones ligadas a la corporalidad en gran medida no tuvo repercusiones en el pensamiento marxista de finales del s. XIX y comienzos del XX. Esto se relacionó esencialmente con el surgimiento de las concepciones materialistas que –como en Karl Kautsky o Georgi Plejánov– se fundan más en una teoría de la materia que en el concepto de praxis humanas corpóreas (materiales) desarrollado por Marx. Es instructivo que en ningún lugar encontremos, en Marx, una tentativa para desarrollar un

concepto científico de materia. Mientras que las respuestas dialécticas que aportaron György Lukács y Karl Korsch al materialismo mecánico defendido por Kautsky, Plejánov *et al.* destacaban con razón la actividad consciente, rara vez concibieron el fundamento de esta en la corporalidad humana. Globalmente, el c. humano no asumió ninguna posición sobresaliente en los debates marxistas de este período vinculados con la dialéctica.

Representa una excepción Antonio Gramsci, quien, en los *Cuadernos de la cárcel*, destaca, frente al joven Lukács, la unidad ontológica de naturaleza e historia. Gramsci pregunta: "Pero si la historia humana debe concebirse también como historia de la naturaleza (incluso a través de la historia de la ciencia), ¿cómo puede la dialéctica ser apartada de la naturaleza?" (Cuad. 11, § 34,4/303]). En sus esbozos de análisis sobre el incipiente fordismo, observa las estrategias por medio de las cuales los trabajadores son adaptados a las nuevas formas de producción y trabajo (Cuad. 22, §§ 10-13). El hecho de que sea o no posible, "con la presión material y moral de la sociedad y del Estado, conducir a los obreros como masa a sufrir todo el proceso de transformación psicofísica" para obtener el "tipo medio" (Cuad. 6,§ 13,88s.) depende de si, en el curso del"proceso ininterrumpido, a menudo doloroso y sangriento, de sometimiento de los instintos (naturales, o sea animales y primitivos) a siempre nuevas, más complejas y rígidas normas y hábitos de orden, de exactitud, de precisión" se tornan posibles formas nuevas, "generalizables" de regulación de la vida corpórea y de que estas formas puedan convertirse en "segunda naturaleza" (Cuad. 6, § 10, 78). Si, bajo el "dominio de un grupo social sobre todas las fuerzas productivas", la imposición de un nuevo "modo de ser y vivir" se produjo "por coerción brutal", el factor de la "persuasión" va cobrando tanto más peso cuanto más ejercida es "la presión coercitiva de una clase superior" sobre "toda el área social" (79s.). Este proceso se consuma a través de crisis: como consecuencia de nuevos métodos de trabajo, las exigencias se agudizan y los modos de vida sufren presión; la "disciplina de los instintos sexuales" y la estabilidad de la familia se vuelven un problema, mientras que, al mismo tiempo, las instituciones, las actitudes, los hábitos tradicionales se ven sacudidos, y son puestas en libertad las concepciones libertinas. Esto desemboca en un "conflicto íntimo entre la ideología 'verbal' que reconoce las nuevas necesidades y la práctica real 'animalesca' que impide a los c. físicos la efectiva adquisición de las nuevas actitudes" (80). Reaccionaron frente a esto los industriales y el Estado mediante campañas morales, investigaciones acerca de la 'vida privada' de los trabajadores, iniciativas "'educativas'" y "'puritanas'" (81ss.). Un "cierto equilibrio psicofísico" recientemente procurado podría producirse, en el curso de este proceso, como algo "exterior y mecánico", que solo "podrá volverse interior si es propuesto por el trabajador mismo y no impuesto desde afuera" (§ 11, 82). Las perspectivas plenas de contenido de Gramsci sobre la conexión entre la hegemonía fordista y el disciplinamiento del c. son dispersas y no permiten reconocer una teoría explícita sobre la corporalidad.

4. En la década de 1930, reconquistaron un espacio, en las discusiones marxistas, los temas vinculados con el c.; especialmente, en agrupaciones de la izquierda alemana. Esto tuvo mucho que ver con la controvertida 'política del c.' que recorrió las luchas entre la derecha y la izquierda en la República de Weimar y que giró, ante todo, en torno a temas tales como el debate sobre el aborto, el **control de la natalidad**, la sexualidad femenina, el arte de vanguardia, la prostitución y los derechos sexuales de la juventud. Como

ocurrió también con teorías posteriores que se ocuparon del c. desde la perspectiva de Marx, los movimientos, que, en principio, apuntaban menos a la formación de una teoría que a la acción política, se vincularon con el por entonces reciente psicoanálisis de Freud.

4.1 En el clima de los desafíos radicales y las representaciones burguesas dominantes acerca de la moral, Wilhelm Reich –psicoanalista practicante y miembro del PSD– organizó en Viena la Sociedad Socialista Alemana de Asesoramiento e Investigación sobre Sexualidad, que estableció en los barrios de trabajadores media docena de puestos de asesoramiento y que implementó políticas de izquierda para el c. y la sexualidad: demandas de independencia económica de la mujer, libre **control de la natalidad**, socialización de la educación, medidas para resolver la escasez de vivienda. Cuando la dirección del PSA comenzó a cerrar las clínicas, Reich se trasladó a Berlín, se unió al PCA y fundó, en 1931, el Movimiento de Política Sexual (Sex-Pol), que rápidamente ascendió a 40.000 miembros. A pesar de sus logros, el movimiento fue observado con desconfianza por la dirección del PCA, en curso de stalinización. Reich fue expulsado del PCA a comienzos de 1933, y el debate sobre la Sex-Pol fue apartado de las discusiones partidarias.

En una serie de ensayos escritos entre 1929 y 1934 sobre materialismo dialéctico, psicoanálisis, sexualidad y conciencia de clase, Reich desarrolló un análisis de la represión sexual y las políticas del c. burguesas. Apoyándose en la teoría freudiana de las pulsiones, que reinterpretó como fundamento de una psicología social materialista, se empeñó en demostrar que marxismo y psicoanálisis comparten ciertas premisas dialécticas y materialistas. Pero no consiguió crear un marco conceptual que integrara básicamente ambas teorías. El psicoanálisis trata, según Reich, de "lo anímico"; el marxismo, de "los fenómenos sociales" (1929/34, Observación preliminar). De esta manera, reproduce el dualismo de individuo y sociedad hondamente arraigado en el pensamiento liberal. Como está ausente en él un concepto de pensamiento y saber corporales, no logra desarrollar una dialéctica adecuada de c. y conciencia. Se decide a favor de un polo de la dicotomía c./espíritu, en lugar de poner en cuestión la contraposición misma. Esto se muestra en la tendencia creciente, dominante en su obra tardía, hacia una concepción naturalista y ahistórica del c. como un organismo completamente biológico, unida a una aceptación en buena medida acrítica de la heterosexualidad como norma sana y a una fundamentación naturalista del **género**. A pesar de estas insuficiencias, los trabajos de Reich entre 1929 y 1934 se encuentran entre los primeros intentos significativos para desarrollar una psicología social materialista y vinculada con el marxismo. Su política de izquierda en relación con el c. anticipa formulaciones teóricas y prácticas que reaparecen en la segunda ola del **movimiento de mujeres** y en la 'liberación sexual' del movimiento estudiantil y que fueron retomadas entre otros por la Escuela de Frankfurt.

4.2 Para los teóricos pertenecientes al entorno de la Escuela de Frankfurt, se trataba de determinar los límites de la cosificación de cara a los sujetos humanos. El ascenso del fascismo y la industria cultural, que Theodor W. Adorno y Max Horkheimer consideraban dos fenómenos estrechamente vinculados entre sí, conjuraba la imagen aterradora de una manipulación profunda, no solo de la conciencia humana, sino también de las estructuras del deseo. "La tendencia –determinada por la economía– de la sociedad compleja, que se ha impuesto siempre en la constitución espiritual y física de los individuos, atrofia los órganos del individuo que obraban en el sentido de ordenar autónomamente la existencia de este" (*DI*, 246). La pesadilla de la Teoría

Crítica existe en la perspectiva distópica de que los individuos, como consecuencia de la psicología de grupos sadomasoquista del capitalismo tardío, desarrollen, frente a lo que se hace con ellos, un "funesto apego" que "se anticipa" a la astucia de las instancias ideológicas (178), de modo que ellos celebran el propio sometimiento; parodian "la libertad mediante la voluntariedad del servicio que el individuo vuelve a imponerle al propio c.": "En la libertad sobre el c., se confirma, a través de ello, que el c. traslada a los esclavos la injusticia que padece él mismo por parte de la coacción social" (GS 3, 328; el pasaje no está incluido en la traducción al castellano de *DI*).

Una lectura intensa de la teoría freudiana de las pulsiones debería mostrar una salida: si el principio del placer, la pulsión biológico-libidinal hacia una satisfacción corpórea, es desviado hacia objetos dudosos como, p. ej., sin duda, a través de estructuras complejas de represión psíquica, pero nunca puede ser suprimido, entonces la esperanza en la resistencia ante la administración total de la personalidad humana por parte del capitalismo autoritario reside justamente en el carácter biológico del organismo humano. La dimensión utópica de la Teoría Crítica temprana está vinculada con una aproximación a un materialismo biológico derivado de Freud. Por eso polemizan duramente tanto Horkheimer y Adorno como, asimismo Herbert Marcuse, contra los empeños de los 'revisionistas' neofreudianos para sustituir la teoría de las pulsiones por concepciones que presentan al carácter humano como algo que es susceptible de ser formado más intensamente en el plano cultural. Si la cultura determinara efectivamente la personalidad humana, esta sería, en última instancia, ilimitadamente formable y manipulable. "La identidad de sociedad e individuo, en la forma en la que se abre paso", en cuanto "capacidad funcional de los seres humanos dentro de la sociedad funcional", es descripta por Adorno en la década de 1960 como "lo negativo y consumado: así experimenta ella al individuo mediante un dolor físico y un padecimiento psicológico llevados al extremo" (*Escritos sociológicos I*, 82-84). Pero si, como afirman Adorno, Horkheimer y Marcuse, los seres humanos están estructurados hasta en lo más íntimo por un acontecer pulsional orientado hacia el placer y la satisfacción, el c. puede convertirse también en fundamento de una obstinada resistencia contra la dominación total. En este sentido habla Adorno de que el "momento corporal recuerda al conocimiento que el sufrimiento no debe ser, que esto debe cambiar" (*DN*, 191; trad. mod.).

De manera consecuente, Horkheimer y Adorno se ocupan, en una anotación extensa al final de *DI*, del "interés en el c.": "Por debajo de la historia conocida de Europa corre una historia subterránea. Es la historia de la suerte de los instintos y las pasiones humanas reprimidos o desfigurados por la civilización" (246, 277). Obviamente, a fin de que la esperanza pueda actuar como fuerza motriz de la transformación, las pulsiones corpóreas deben ser llevadas a la conciencia y traducidas explícitamente en demandas sociopolíticas. Pero precisamente este proceso de volverse consciente condujo a la Teoría Crítica a su límite, ya que esta no desarrolló una teoría de la conciencia de clase. El c. era, para la primera generación de teóricos críticos, una importante fuente de posibilidades utópicas. La activación de las posibilidades vinculadas con la experiencia corpórea en el marco de un proyecto político concreto solo rara vez fue tratada. En general, los impulsos bioeróticos orientados hacia el placer fueron considerados como una vaga certeza de que la dominación nunca podría ser total.

4.3 *Eros y civilización* (1955), de Marcuse, representa, junto con los trabajos de Erich Fromm, la ocupación más intensa con la teoría freudiana en el entorno del IIS. En tanto

Fromm se apartó del supuesto "biologicismo" de Freud, Marcuse se apoyó directamente en la metapsicología freudiana, en la teoría de las pulsiones sexuales y la modificación de estas a través de la cultura, para dar un fundamento a las esperanzas emancipadoras de la Teoría Crítica. Marcuse historiza las categorías freudianas al reconstruirlas en relación con las sociedades de clases y sus "formas de represión específicamente históricas" (1983, 55). De esta manera, apunta a un orden social futuro en el que la represión de los instintos pueda ser superada en una "sublimación no represiva" (191s., cf. 159, 199). El capitalismo desexualiza el c. en la medida en que lo instrumentaliza para producción de plusvalor y lo cosifica en cuanto máquina de trabajar; al mismo tiempo, las promesas de libertad sexual e individualidad –en consonancia con el principio de ganancia– atraen hacia el mundo del consumo y del tiempo libre (cap. IV). El resultado es una estructura de represión y de represión "excedente" "que sale de las instituciones específicas de dominación" social (50ss., 147; la trad. ha sido mod.). No hay liberación sin resexualización del c. (184), sin suprimir la represión excedente. Frente a la contraposición pesimista de Freud entre razón y pulsiones, Marcuse ve la posibilidad de que ambas puedan "unirse" (213) y aboga por una "racionalidad de la gratificación" (204) como fundamento de una erotización de todas las relaciones sociales. En lugar de reprimir las energías corporales y las pulsiones sexuales, una sociedad liberada podría emanciparlas al sublimarlas de acuerdo con la racionalidad liberada de los sujetos humanos libres (cap. X). Marcuse puede apoyarse, al desarrollar esta perspectiva de liberación (58), en la concepción de Freud según la cual la cultura humana surge a partir del "afán del Eros por conjugar lo orgánico en unidades cada vez mayores" (*Más allá del principio del placer*, *FOC*, XVIII, 42). Sin duda falta, en los trabajos de Marcuse, un análisis crítico de las **relaciones de género** y de la identidad sexual; pero él percibe al Eros como energía poderosa de asociación y cooperación y socava así la fundamentación liberal-pesimista que hace Freud de la competencia y la agresión humanas (*Psicoanálisis y política*, 41ss.).

En sus últimos trabajos, Marcuse radicaliza esta perspectiva con la reflexión de que la conformación de nuevas y fundamentales necesidades de libertad, solidaridad y cooperación podría también incluir un "fundamento 'biológico' para el socialismo", un "fundamento instintivo para la solidaridad" (*Ensayo sobre la liberación*, 1969, cap. I, 15 y 17). El estatuto de este esbozo, sin embargo, permanece vago. Se alude, por cierto, a que el desarrollo de necesidades y anhelos que se oponen a los imperativos del capitalismo tardío podría liberar posibilidades de sentimientos profundamente arraigados que serían necesarias para una revuelta total –espiritual, corpórea, estética y política– contra el capitalismo. Marcuse reconocía el círculo dentro del cual se encontraba delimitada su teoría: "no sé cómo se sale de él" (*Final de la utopía*, 44).

A pesar de este problema, es fructífera la propuesta de Marcuse de no entender ya las categorías centrales de Freud como rasgos universales de la cultura humana, sino de reinterpretarlas sobre la base de la dinámica de las sociedades de clases. Cuando él subraya la importancia de una "nueva sensibilidad que reconozca a la naturaleza como sujeto" (*Ensayo sobre la liberación*, cap. II), esta es una tentativa temprana para introducir en la Teoría Crítica preocupaciones ecológicas (*Contrarrevolución y revuelta*, 73). La perspectiva de Marcuse, sin embargo, no podría eludir el dilema de que las políticas del c. propuestas por él se tornaron efectivas, ante todo, como gestos de rechazo simbólico de las fuerzas sociohistóricas del capital. En tanto falte un acceso a las contradicciones internas del capi-

talismo tardío y las posibilidades de oposición dotadas de conciencia de clase, la referencia al materialismo biológico y al c. humano como sede de apetitos posiblemente capaces de presentar resistencia no despliega una fuerza políticamente contundente.

4.4 Dentro del entorno el IIS de Frankfurt, Walter Benjamin se aproximó a una solución de este dilema. A finales de la Primera Guerra Mundial, esboza un materialismo "antropológico", centrado en el c., que atraviesa toda su obra hasta la inconclusa *Obra de los pasajes* (GS 5, 731, 779 y 852; *LP*, 605, 645, 707s.). Aunque el abordaje del c. en Benjamin está influido por Freud, está orientado de manera más intensamente histórica y analiza la materialidad del c. en relación con el lenguaje, la historia y la tecnología (cf. McNally 2001, cap. 5). Como Marx, Benjamin concibe la tecnología ante todo como un aparato de extensiones del c. que hace posible y, al mismo tiempo, requiere nuevas formas de percepción y experiencia. La organización de la percepción humana está condicionada "no solo natural, sino también históricamente" (GS 6.2, 439; *OA*, 23). Nuevas tecnologías confluyen con experiencias espacio-temporales de nuevo tipo y modifican, al mismo tiempo, los fundamentos de la vida corpórea. Benjamin describe las transformaciones de la percepción sensorial humana como creación de una nueva *physis* (GS 4.1, 147; *DU*, 98). En este sentido interpreta las insurrecciones de trabajadores europeos al final de la Primera Guerra Mundial como "la primera tentativa" de la humanidad "por hacerse con el control del nuevo c." (ibíd.; ibíd.).

Como, a diferencia de otros teóricos del IIS, estaba convencido del papel central de la clase trabajadora para una revolución socialista, Benjamin se concentra en las transformaciones de los modos de experiencia 'modernos' que pudieran generar las aperturas hacia una subjetividad revolucionaria. En el centro está la pregunta por cómo cercena el capitalismo los anteriores vínculos entre memoria y experiencia. Una experiencia plena de significación se basa en un sentido del c. y del yo relativamente duraderos, en conexión con una conciencia sociohistórica; demanda, pues, una experiencia continuada del c., del espacio y del tiempo. Con la revolución continua de los medios de producción y la transformación de tal experiencia, el capitalismo, sin embargo, es de hecho la sociedad en la que permanentes cambios radicales de la estructura social (económicos, perceptivos, culturales, tecnológicos) sacuden las continuidades. Este proceso tiene, por un lado, un efecto liberador en la medida en que alivia el peso persistente de la tradición; por otro lado, los seres humanos, en la sociedad burguesa, quedan expuestos a los efectos fragmentadores y atomizadores de una vivencia a la que parecen faltarle las vinculaciones plenas de sentido con las experiencias anteriores. Por ello, entre los desafíos urgentes de una política socialista se encuentra el de crear significados más coherentes y una conciencia histórica en el terreno desgarrado de las fracciones de experiencia dispersas e inconexas. En el curso de sus permanentes convulsiones de la vida social, el capitalismo no solo desarrolla un culto de lo nuevo, sino que también deja atrás una plétora de recuerdos de las 'novedades' pretéritas, pasadas de moda (edificaciones, vestimenta, tecnologías, etc.). En un giro, tanto materialista como histórico, respecto de Freud, muestra Benjamin cómo las formas materiales desechadas ocultan un paisaje de sueños quebrados; sueños de actores colectivos que, según Benjamin, sueñan tanto como los individuos. Este mundo onírico de un c. social anterior puede ser leído, en conceptos psicológico-sociales, como un paisaje de ruinas oníricas que encierra referencias a deseos incumplidos de representaciones anteriores del c. y del yo (Buck-Morss 2001; Weigel 1999). Leer estas sedimentaciones

desde una perspectiva materialista histórica significa hacer el intento de reactivar las energías revolucionarias depositadas en ellas –impulsos libidinales orientados hacia una vida feliz, libre de agobios y sufrimientos–. Para Benjamin, se trata de producir una "presencia de ánimo" corpórea (GS 4.1, 142; *DU*, 89), de aguzar el sentido para la percepción de un lenguaje reprimido del c. y de liberar energías revolucionarias y deseos utópicos no expresados (cf. McNally 2001, 211ss., 226ss.)

Si se compara esta propuesta con *Historia y conciencia de clase* de Lukács, que Benjamin leyó durante su redacción del libro sobre el *Trauerspiel* (entre mayo de 1924 y abril de 1925), resulta claro en qué medida el Lukács temprano permanece en el marco de una filosofía de la conciencia tal como la que caracterizaba al idealismo alemán. Para Benjamin, la pregunta de la conciencia revolucionaria se plantea como una pregunta por el desarrollo de las experiencias revolucionarias. Cuando Benjamin rastrea las huellas materiales de las energías utópicas en el terreno del capitalismo moderno, hace mucho más que remitirse solo a los impulsos corpóreos. Su teoría identifica las energías revolucionarias existentes como una materia para la política de izquierda. Lo que volvía tan peligroso al fascismo era, para él, entre otras cosas, el hecho de que este conseguía movilizar las energías libidinales sin llevarlas a la conciencia, así como fusionarlas con una identidad de masas arcaica y reaccionaria. La oposición contra el capitalismo y el fascismo debía poner en libertad las mismas energías, pero al mismo tiempo llevarlas a la conciencia como parte de una identidad de clase (cf. GS 3, 247ss.; *Iluminaciones IV*, 55ss.; también GS 5, 469; LP, 377). Para esto, la izquierda debería desarrollar una política del c. que desafíe al proyecto fascista en el terreno de los apetitos libidinales. Benjamin apunta a una política cultural de las imágenes y de los c. que haga confluir, en una nueva matriz poderosa, a la protesta callejera, el teatro, el cine, el arte revolucionarios y los movimientos de insurrección. Su perspectiva está claramente influida por los experimentos artísticos y teatrales de Bertolt Brecht, a partir de los cuales infiere, ante todo, la orientación hacia el lenguaje corporal discontinuo de los gestos (*¿Qué es el teatro épico?* GS 2, 530; *Iluminaciones III*, 28).

5. Hacia la misma época surgieron las investigaciones pioneras de Mijail Bajtín sobre la corporalidad humana. Sus estudios sobre la cultura y la literatura, que en gran parte permanecieron inéditos durante décadas, aparecieron en las décadas de 1970 y 1980 en varios idiomas, y ejercieron un influjo creciente. Bajtín se encontraba influido ante todo por Kant. Superó el dualismo que este establecía entre espíritu y c. al definir al c. como sede de todas las experiencias de tiempo y espacio (McNally 2001, 124-27). Desde mediados de la década de 1920, sus trabajos asumieron –también a partir de su intercambio con grupos de lingüistas, filósofos y teóricos de la cultura marxistas– (Gardiner 1992, cap. 1) un sesgo materialista más fuerte. De la manera más intensa se ocupó del problema del c. en su estudio monumental sobre el escritor francés François Rabelais (1494-1553), en el que trabajó desde la década de 1930. La distancia temporal es relevante, ya que el estudio sobre Rabelais representa también un ataque a la cultura política del stalinismo. De hecho, Bajtín veía significativas semejanzas entre el clima cultural del Medioevo tardío en Europa, en el que vivió Rabelais, y el de la Rusia stalinista. En tanto el primero estaba dominado culturalmente por la intolerante Iglesia católica aliada a la monarquía, la segunda se encontraba gobernada por un régimen unipartidario autoritario que controlaba todas las formas de expresión cultural y literaria.

Según Bajtín, la Europa medieval estaba edificada sobre una esfera oficial de la vida cultural que, caracterizada por la jerarquía, el temor y la mortal seriedad, resultaba rígida, desesperante y absurda. A su lado y en su contra prosperó un ámbito popular de festividades, risa y parodia en el que se hacían burlas acerca de las normas, reglas y jerarquías de la cultura oficial. Comer y beber, sexo y festejos, risa y juego habían asumido un lugar central en la esfera de la cultura popular. Como representante de la cultura popular del Medioevo tardío en su punto culminante, Rabelais desarrolló un "*realismo grotesco*" del c. (Bajtín 2003, 23) que celebra desvergonzadamente al c. –en especial en sus actividades terrenales, como comer, beber, copular, parir, orinar, defecar– como un antídoto frente al espiritualismo anticorpóreo de la cultura oficial. Apoyándose en la concepción grotesca del c. y en temas festivo-populares, Bajtín muestra que "[e]l *principio material y corporal* […] se opone a toda *separación de las raíces materiales y corporales del mundo*, a todo *aislamiento y confinamiento en sí mismo*, a todo *carácter ideal abstracto o intento de expresión separado e independiente de la tierra y el c.*" (ibíd., 24). El c. grotesco, colectivo del pueblo está provisto de tales fuerzas de resistencia contra el mundo oficial que se convirtió en expresión clave de orden simbólico para la cultura popular como un todo. En lugar de individuos atomizados, los seres humanos son aquí parte de un sujeto transindividual que abarca generaciones, de "*un pueblo* que en su evolución crece y se renueva constantemente" (ibíd.).

El c. grotesco, carnavalesco del pueblo, como muestra Bajtín, es –a diferencia del c. cerrado, individualizado de la estética clásica– colosal y abierto, desordenado y gigantesco, crece por encima de sí mismo, posee aberturas y bóvedas (30 y 305ss.) En tales imágenes, la cultura popular reconduce todos los aspectos de la vida humana al plano "de la experiencia sensible y material" (344). Al mismo tiempo, el "*elemento utópico*" social asume "*una encarnación material y corporal*" (238): la cultura popular nivela distinciones, destrona y degrada a aquellos que han intentado elevarse por encima del pueblo. En la medida en que lo espiritualizado es reconducido al reino del c., tienen lugar una renovación cultural y un reordenamiento igualitario de la vida social (21, 41, 257). En la representación del "*c. colectivo, del conjunto del pueblo*" (262), que se regenera continuamente de cara a la muerte, el realismo grotesco proclama la muerte ineludible de la cultura oficial. En última instancia, la dominación de los monarcas y el clero no puede presentar resistencia ante la fuerza, que se regenera a sí misma, de un pueblo festivo, carnavalesco (240). Estéticamente, el poder subversivo de la festividad popular es transformado de modo tal por Rabelais que reyes, religiosos, señores y obispos son puestos en contacto con lo "bajo" del c., son arrojados al reino de "los órganos genitales, el vientre y el trasero" (25). Terry Eagleton (1981, 150) muestra que, en la representación que hace Bajtín del carnaval popular, "un materialismo del c. vulgar, desvergonzado –vientre, trasero, ano, genitales– avanza rampante sobre las civilidades de la clase dominante", y así prueba su persistencia y energía frente al triste mundo oficial.

La teoría de Bajtín sobre el c. carnavalesco tuvo una influencia esencial sobre trabajos marxistas, feministas y postestructuralistas (Eagleton 1981; Hirschkop y Shepherd 1989; Bauer y McKinstry 1991; Gardiner 1992; Russo 1994). La tesis central de Bajtín –que la plaza del mercado del Medioevo tardío puede ser descripta como escenario de la fiesta y de la cultura popular– es difícil de sostener. Sin duda, muchas plazas de mercado europeas fueron, durante un cierto tiempo, en gran medida ámbitos no regulados

para la expresión plebeya. Pero, a medida que se colocaban más intensamente en el centro de la vida social y económica, eran reguladas de manera creciente. Las autoridades estatales pergeñaron toda una batería de procedimientos para controlar y censurar las fiestas carnavalescas y los espectáculos teatrales. Paralelamente a esto, a través de un proceso más prolongado y complejo, impulsado por el capital, se intentó convertir en mercancías lo carnavalesco y las energías y apetitos sensoriales vinculados con las fiestas (McNally 2001, 157s.). En su *Kritik der Warenästhetik* [*Crítica de la estética de la mercancía*] (1977), Wolfgang Fritz Haug muestra el destino de la sensibilidad bajo las condiciones de la valorización del capital: "En la medida en que la dominación del capital es mediada por factores de lo sensorial-instintivo, estos son colocados persistentemente en una situación de determinación externa y de dependencia. Los individuos que el capital prepara para sí mismo, o bien para que sean sus agentes funcionales –es decir: capitalistas–, o bien para que sean asalariados, etc., a pesar de todas las diferencias radicales que subsisten en lo demás, comparten todos un destino pulsional, al menos formalmente: su inmediatez sensible debe ser quebrada" (2009, 75).

6. Después de la Segunda Guerra Mundial, surgieron influyentes teorizaciones del c. en la filosofía de izquierda; ante todo, en Francia.
6.1 La filosofía de Maurice Merleau-Ponty se desarrolló bajo la influencia de la fenomenología de Edmund Husserl, su reinterpretación por parte de Martin Heidegger y el regreso a Hegel y Marx vinculado con los trabajos de Alexandre Kojève. Desde su principal obra temprana, *Fenomenología de la percepción*, la perspectiva de Merleau-Ponty se caracteriza por su interés particular en los procesos de la corporalidad. Como la mayoría de los fenomenólogos, concibe el mundo como algo que "está ya ahí" en el contexto de la experiencia, pero realiza un importante avance al insistir en que existimos en este mundo, ante todo y en primer lugar, como c. que perciben: "La conciencia es el ser-de-la-cosa por el intermediario del c." (1993, 155s.). Fuera del c., que constituye el horizonte y el sustrato de toda experiencia humana posible, no es factible ninguna experiencia: "el c. expresa la existencia total […] porque esta se realiza en él" (183). Además, nuestros c. son indisociables de la temporalidad; antes bien, el c. "*habita* el espacio y el tiempo" (156). El énfasis sobre la temporalidad indujo a Merleau-Ponty, que después de 1945 se aproximó más claramente a las perspectivas de Hegel y Marx, a ocuparse de manera más intensa de la historia. A partir de esto surgieron algunas intervenciones sustanciales en la teoría marxista (1948, 2ª parte) que, sin embargo, no condujeron a una reelaboración de su interpretación del c. a través de conceptos más fuertemente históricos y en relación con las formas cambiantes de la tecnología, la producción, el lenguaje, la percepción y el significado.

6.2 Henri Lefebvre vincula al c. con la producción social del espacio: "A través del c. se percibe, se vive y se produce el espacio" (2013, 210). La producción del espacio –no solo de los campos, edificios, ciudades, monumentos, iglesias, castillos, etc., sino también de las praxis, ideologías y formaciones sociales vinculadas con ellos– contiene una red de ampliaciones y modificaciones de la corporalidad humana. La crítica de Lefebvre a la fijación postestructuralista en textos comienza precisamente en este punto, es decir: en excluir aquellas formas en las que la 'escritura' del c. en el espacio conforma el contexto de todas las praxis humanas: "basta con considerar el c. como totalidad práctico-sensible para centrar de otro modo el conocimiento o para que tenga lugar un desplazamiento de

dicho centro" (119). Los textos y códigos no pueden ser leídos ya como radicalmente independientes de las praxis corpóreas. Toda teoría que realmente apunte a captar la organización y la producción sociales de la existencia espacial debe explorar "la práctica social como extensión del c." (289). Incluso en el reino de lo abstracto –del espacio o la textualidad abstractos– tendríamos que enfrentarnos con formas de organización y expresión del ser social corpóreo. El c. debería ser "punto de origen y de destino" de toda teoría realmente crítica (240). David Harvey ha tornado fructíferos los argumentos de Lefebvre –por dispersos que sean y por más que no hayan sido desarrollados hasta el final– para su proyecto de un "materialismo histórico-geográfico" (2001, 17). Tras estas huellas aborda él, en buena medida invocando a Bajtín, la pregunta por el c. en cuanto punto de partida para nuestra experiencia del espacio (1996).

6.3 Pierre Bourdieu ha desarrollado su concepto de "habitus" apoyándose, entre otros, en el "c. habitual" de Merleau-Ponty y fue denominado, en consecuencia, su "heredero sociológico" (cf. Bourdieu y Wacquant 1996, 41 A34). Por "habitus" entiende el "fruto de la incorporación de una estructura social en forma de una disposición casi natural" (1999, 223). Las posiciones de los sujetos en las relaciones de clase y de **género** no están mediadas, pues, primariamente a través de la conciencia, sino que están inscriptas en los c. como modelos supraindividuales. Así diferencia Bourdieu, en el ámbito de las distinciones de clase estéticas, modelos de comportamiento antitéticos como, p. ej., la "risa a carcajadas" plebeya frente a la risa elegantemente contenida; el vulgar "morro" (*gueule*) frente a la parte delantera de la boca (*bouche*), etc. (Bourdieu 1998, 188). Las **relaciones de género**, convertidas en habitus, son mostradas por él, entre otras cosas, a partir del ejemplo de las posiciones corporales antitéticas en la cosecha de aceitunas en una aldea argelina, que se generalizan como marcas de **género** universales: el hombre "erguido", la mujer "curvada" (2007, 114). En este sentido, la "fe" anclada en el habitus no debe ser entendida como reconocimiento voluntario de dogmas y doctrinas, sino como "estado del c.", una "hexis corporal" encarnada, convertida en disposición duradera, que, en cuanto "muda experiencia del mundo como algo que se da por sentado", está en la base de los procesos de pensamiento conscientes (111, 113). "Lo que se ha aprendido con el c. no es algo que uno tiene, como un saber que se puede sostener ante sí, sino algo que uno es" (118). Por cierto, la perspectiva de Bourdieu según la cual el c. es él mismo sede de significados sociales, no está totalmente en consonancia con su teoría de la sociedad, que coloca intensamente en primer plano lo simbólico. Así afirma que el mundo social posee objetivamente "estatuto de *sistema simbólico,* el cual, como un sistema de fonemas, se organiza según la lógica de la diferencia" (1990, 290).

Esta es también la razón de por qué sustituye los conceptos de clase y poder por observaciones sociológicas de diferencias. De esta manera, el énfasis materialista en el c. es socavado mediante una teoría de la sociedad lingüísticamente sobredeterminada.

7. Desde la década de 1970, Michel Foucault viene definiendo las discusiones sobre el c. En su concepto de *biopoder*, que él define como administración de la 'vida' (*bíos*), de la población, así como en cuanto poder ejercido sobre el c. y a través del c., parece ofrecer una orientación más materialista y más crítica acerca de la Modernidad que otras formulaciones postestructuralistas. Por cierto, los c. que aparecen en los textos de Foucault son estructuras "curiosamente libres de dolor" (Dews 1987, 163). Han sido producidas por el discurso. En *Nietzsche, la genealogía,*

la historia, Foucault afirma: "El c.: superficie de inscripción de los acontecimientos (mientras que el lenguaje los marca y las ideas los disuelven)" (1988, 32). Así puede decir que el **sexo** no ha existido antes del siglo XVIII ni la sexualidad antes del XIX, ya que recién en esta época habrían sido producidos como discursos (2007, 129s.). Dice sin duda que c. y genitales existieron antes de esos órdenes discursivos, pero insiste en que no existe una persistente unidad c. como fundamento de una autoidentidad: "nada en el hombre –ni siquiera su c.– es lo suficientemente fijo como para comprender a los demás hombres y reconocerse en ellos" (1988, 46). El c. es disuelto en el lenguaje, en la medida en que se le sustrae toda sustancia extralingüística. Sobre la base del determinismo discursivo, Foucault reduce la crítica de diversas formas de biopoder a la genealogía de discursos que, según su concepción, están en la base de la producción y regulación de los c. Las relaciones socio-materiales de clase, raza, **género**, sexualidad, capital y Estado se convierten en epifenómenos de regímenes discursivos. Aun cuando Foucault se vuelca a menudo a praxis institucionales específicas a través de las cuales se ejerce el poder, el modo unilateral de apoyarse en la teoría del discurso, mediante el cual volatiliza al c., conduce a una desmaterialización del poder, cuyas sedes concretas son aún tratadas solo como puntos de condensación del orden del discurso. Este reduccionismo discursivo ha ejercido una influencia devastadora sobre una variedad de perspectivas de la teoría social que, partiendo de Foucault, se empeñan en realizar una analítica del poder para extraer tan solo la conclusión de que, con las concepciones discursivas del poder, no pueden ser localizadas las praxis reales, materiales, corpóreas por medio de las cuales opera el poder moderno (cf. Rehmann 2004, 139s., 163s., 177s.).

A diferencia de la teoría social de Foucault, que a pesar de su reduccionismo lingüístico tiene el mérito de haber reconocido la posición central del c. en las praxis sociales y de haber tematizado su entrelazamiento con los circuitos del poder, la teoría de la deconstrucción ligada a Jacques Derrida y el giro postestructuralista del psicoanálisis que se remonta a Jacques Lacan excluyen sistemáticamente al c. y sus praxis sociomateriales. El distanciamiento de Derrida respecto del c. comienza con la tentativa radical de disociar la lengua del habla y de la voz humana (Derrida 1971, 52ss.). Esto es parte de una estrategia abarcadora de 'emancipar' todos los códigos y sistemas de reglas –desde el lenguaje a la economía– de cualquier ontología. En consecuencia, Derrida rechaza todas las formas de crítica desfetichizadora. Los procedimientos crítico-dialécticos reconstruyen sistemas cosificados en la medida en que reconstruyen las praxis sociales subyacentes cuya forma alienada los hace posibles. En concordancia con esto, las teorías lingüísticas materialistas deberían revelar de qué modo el lenguaje, aun cuando aparezca como un sistema autónomo, permanece ligado de manera compleja con las praxis humanas corpóreas. Derrida rechaza un procedimiento tal, no solo para el lenguaje, sino también en relación con un sistema social como el capitalismo. En *Espectros de Marx* (1993), le objeta a Marx una "ontología crítica": Marx intentaría desfetichizar al volver a conectar las formas espectrales en que el capital se presenta a sí mismo con el "mundo material del trabajo, de la producción y del intercambio" (Derrida 1995, 190). Pero para Marx se trata de reintroducir la realidad de la corporalidad humana al mostrar que los circuitos del capital no flotan libremente ni son autónomos, sino que dependen de un mundo del trabajo, de la explotación y del dolor que el capital oculta de manera sistemática. Cuando Derrida rechaza la

crítica desfetichizadora y, al mismo tiempo, el restablecimiento de la vinculación con el c., liquida las fuentes de la crítica anticapitalista y se asocia con las corrientes menos críticas del pensamiento postmoderno (cf. McNally 2001, 63-77).

Una huida similar del c. puede observarse en la versión del psicoanálisis orientada lingüísticamente representada por Lacan. A contrapelo del reclamado 'regreso a Freud', Lacan desmaterializa el pensamiento de Freud al sustraerle los fundamentos presentes en la teoría de las pulsiones corpóreas. En lugar de esto, él reconstruye íntegramente las dinámicas de la psiquis a través de los conceptos del lenguaje y sus operaciones. Pasa, a partir de esto, a la perspectiva según la cual "el concepto es la cosa misma"; es "el mundo de las palabras el que crea el mundo de las cosas" (*Escritos 1*, 265). No sorprende que Lacan sustituya continuamente al c. por el lenguaje.

8. Las reorientaciones postestructuralistas desarrolladas por Foucault, Derrida y Lacan ejercieron una influencia intensa sobre amplios sectores del **feminismo** occidental desde la década de 1980. Esto es paradójico en la medida en que la segunda ola del **movimiento de mujeres**, en un principio, se ocupó de manera extraordinariamente intensa de cuestiones vinculadas al c. (como el derecho de las mujeres a la autodeterminación en relación con sus c.). Campañas masivas contra la prohibición del aborto, es decir, a favor de la autodeterminación reproductiva, confluyeron con las fundaciones de nuevas instituciones sanitarias y consultorios para las mujeres. El libro aparecido en 1970 *Our Bodies, Our Selves*, escrito por doce feministas de Boston, se convirtió rápidamente en un clásico feminista y fue publicado en 17 idiomas. Los trabajos de Foucault fueron aprovechados por el **feminismo** marxista para investigar la inscripción de la dominación en los c. femeninos. En el volumen *Sexualización de los cuerpos* –publicado en 1983, traducido al inglés en 1988–, las autoras se plantean "la complicada pregunta por cómo se interrelaciona la dominación de clase con la opresión sexual y las identidades sociales de hombre y mujer" (Haug 1983, 190). La socialización individual es investigada como proceso de sometimiento bajo el capitalismo y el patriarcado sobre la base del trabajo del recuerdo. De esta manera, el c. no es objeto de investigación en términos muy generales, sino que su forma individual, su fragmentación en partes problemáticas, su actitud, su plenitud, su olor se convierten en punto de mira del ordenamiento normalizador. Las autoras arriban al resultado de que "la inmediatez del c. y la centralización del c." fundan "la exclusión de las mujeres de la política y la afirmación de esa exclusión". Concluyen: "En esa medida, las investigaciones sobre la relación femenina con el propio c. son políticamente necesarias" (4), lo que representa un presupuesto para la transformación.

Con la decadencia de los movimientos sociales en Occidente y, paralelamente a esto, el amplio repliegue hacia las políticas del texto en el ámbito académico, el eje del interés feminista en el c. se desplazó hacia una ocupación con el c. *como texto*. Mientras, en las teorías postestructuralistas, se siguió hablando acerca de los c. –'los c. y sus apetitos', 'cyborg-c.', 'c. performativos'– estos fueron construidos efectivamente como efectos de la 'escritura', como 'objetos' producidos por el discurso y la textualidad. Esto concierne ante todo a los influyentes trabajos de Judith Butler, que con razón se dirige en contra de las concepciones naturalistas del c., pero que disuelve, al hacerlo, al c. en signos o representaciones. Ella propone un "retorno a la materialidad", que quiere entender en cuanto retorno a la materialidad "como un *signo*" (Butler 2002, 87). En especial, los epígonos

de Butler pasan por alto importantes recursos de la teoría crítica.

A pesar de la influencia dominante de los trabajos de Butler, en el **feminismo** se llegó a reacciones decididamente materialistas. A comienzos de la década de 1990, se formó la corriente, intelectual y políticamente vigorosa, de un ***feminismo*** *materialista*, que exhortó a las feministas críticas a retomar las praxis reales, corpóreas (Bordo 1993; Hennessy 1993; Hennessy e Ingraham 1997; Kirby 1997). Susan Bordo trata la materialidad de las formas de ejercicio de la dominación y de la resistencia y llega a la conclusión de que el c. postmoderno no es "ningún c." (1990, 145). Corrientes críticas pertenecientes al ámbito de la *queer theory* subrayan la construcción sociomaterial, no meramente textual de los ordenamientos genéricos y las normas sexuales (Morton 1996; Hennessy 2000; Sears 2005). En conexión con el giro materialista en el **feminismo**, se redescubrió también el trabajo teórico marxista con el c. ; en especial, el de Adorno (Yun Lee 2005) y Benjamin (Wilson 1992; Weigel 1992; Leslie 1997).

Bibliografía: M. Bajtín, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais* [1965]. Trad. de Julio Forcat y César Conroy. Madrid 2003; D. M. Bauer y S. J. McKinstry (eds.), *Feminism, Bakhtin and the Dialogic*, Albany/Nueva York 1991; J. Bentham, *Panopticon versus New South Wales: or, The Panopticon penitenciary system, and the penal colonization system, compared*, Londres 1812; S. Bordo, "Feminism, Postmodernism, and Gender-Scepticism", en: L. J. Nicholson (ed.), *Feminism/Postmodernism*, Nueva York 1990, 133-56; –, *Unbearable Weight. Feminism, Western Culture, and the Body*, Berkeley 1993; P. Bourdieu, *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto* [1979]. Trad. de María del Carmen Ruiz de Elvira. Madrid 1998; –, *El sentido práctico* [1980]. Trad. de Ariel Dilon. Buenos Aires 2007; –, *Sociología y cultura.* Trad. de Marta Pou. México 1990. –, *Meditaciones pascalianas* [1997]. Trad. de Thomas Kauf. Barcelona 1999; – y L. Wacquant, *Respuestas por una antropología reflexiva* [1992]. Trad. de Hélène Devesque Dion. México 1995; S. Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada. Benjamin y el proyecto de los pasajes* [1991]. Trad. de Nora Rabotnikof. Madrid 2001; J. Butler, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"* [1993]. Trad. de Alcira Bixio. Buenos Aires 2002; J. Derrida, *De la gramatología* [1967]. Trad. de Oscar del Barco y Conrado Ceretti. México 1971; –, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional* [1993]. Trad. de José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti. Madrid 1995; P. Dews, *Logics of Disintegration. Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*, Londres 1987; T. Eagleton, *Walter Benjamin, or Towards a Revolutionary Criticism.* Londres 1981; M. Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia* [1971]. Trad. de José Vázquez Pérez. Valencia 1988. –, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber* [1976]. Trad. de Ulises Guiñazú. México 2007; –, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* [1975]. Trad. de Aurelio Garzón del Camino. México 1976; J. Fracchia, "Beyond the Human Nature Debate: Human Corporeal Organisation as the 'First Fact' of Historical Materialism", *HM* 13 (2005), fasc. 1, 33-62; M. Gardiner, *The Dialogics of Critique. M. M. Bakhtin and the Theory of Ideology*, Londres 1992; D. Harvey, *Justice, Nature and the Geography of Difference*, Cambridge/MA 1996; –, *Spaces of Capital. Towards a Critical Geography*, Nueva York 2001; F. Haug (ed.), *Sexualisierung der Körper*, Frauenformen 2, número especial de *Argument* 90, Berlín Occ., 1983; W. F. Haug, *Kritik der Warenästhetik* [1971], reed. reelab., Frankfurt / M2009; –, "Paulus, Benjamin und der Seufzer

der bedrängten Kreatur", en: U. Eigenmann, O. Noti, S. Spengler y B. Walpen (eds.), *"Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit"*. *Kuno Füssel zu Ehren*, Lucerna 2001, 108-117; cit. según la ed. correg. de febr. 2010 (Internet); R. Hennessy, *Materialist Feminism and the Politics of Discours*, Nueva York 1993; –, *Profit and Pleasure. Sexual Identities in Late Capitalism*, Nueva York 2000; – y C. Ingraham (eds.), *Materialist Feminism. A Reader in Class, Difference, and Women's Lives*, Nueva York 1997; K. Hirschkop y D. Shepherd (eds.), *Bakhtin and Cultural Theory*, Manchester 1989; H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*. Parte I: *Die mythologische Gnosis*, Göttingen 1934; V. Kirby, *Telling Flesh. The Substance of the Corporeal*, Nueva York 1997; J. Lacan, *Escritos I*. Trad. de Tomás Segovia, revis. por Juan David Nasio *et al.* México 2003; H. Lefebvre, *La producción del espacio* [1974]. Introd. y trad. de Emilio Martínez Gutiérrez, Madrid 2013; E. Leslie, "On Making-up and Breaking-up": *Woman* and *Ware, Craving* and *Corpse* in Walter Benjamin's *Arcades Project*", *HM* 1(1997), fasc. 1, 66-89; H. Marcuse, *Eros y civilización* [1955]. Trad. de Juan García Ponce. Madrid 1983; –, *Psicoanálisis y política*. Pról. de Carlos Castilla del Pino. Trad. de Ulises Moulines. Barcelona 1968; –, *El final de la utopía* [1967]. Trad. de Manuel Sacristán. Barcelona 1986; –, *Un ensayo sobre la liberación* [1969]. Trad. de Juan García Ponce. Madrid 1969; –, *Contrarrevolución y revuelta* [1972]. Trad. de Antonio González de León. Madrid 1973; D. McNally, *Bodies of Meaning. Studies on Language, Labor, and Liberation*, Albany / Nueva York 2001; M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción* [1945]. Trad. de Jem Cabanes. Barcelona 1993; –, *Sens et non-sens* [1948], París 1966; D. Morton (ed.), *The Material Queer. A LesBiGay Cultural Studies Reader*, Boulder 1996; J. Rehmann, *Postmoderner Links-Nietzscheanismus. Deleuze & Foucault. Eine Dekonstruktion*, Hamburgo 2004; W. Reich, *Dialektischer Materialismus und Psychoanalyse*, colecc. de escritos psicológico-políticos del Sex-Pol, Copenhague 1934 (1ª publ. en *Unter dem Banner des Marxismus*, año 3 (1929), fasc. 5, 736-771); M. Russo, *The Female Grotesque. Risk, Excess and Modernity*, Nueva York 1994; A. Sears, "Queer Anti-Capitalism: What's Left of Lesbian and Gay Liberation?", *Science & Society*, año 69 (2005), fasc. 1, 92-112; S. Weigel, *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin. Una relectura*. Trad. de José Amícola. Buenos Aires 1999; E. Wilson, "The Invisible Flaneur", *NLR* 191, año 33 (1992), 90-110; L. Yun Lee, *Dialectics of the Body. Corporeality in the Philosophy of T. W. Adorno*, Nueva York 2005.

David McNally

II. El "regreso del c." (Kamper y Wulf 1982, 9) diagnosticado a finales del s. XX se desarrolla en un nivel nuevo de elaboración técnico-médico-cultural del c. que fue posible gracias al desarrollo de las fuerzas productivas. Para esto se retomó el conocimiento, aportado por Freud, de que el yo "es sobre todo una esencia-c." (*El yo y el ello*, 1923; *FOC* 19, 27) y no puede ser delimitado de manera precisa respecto del inconsciente. El. c. accede a la conciencia en su "capacidad de resistencia", "ya no colabora", y de esta manera proporciona información sobre su preparación mediante el "disciplinamiento" y a través de la "medicina de prótesis" (Kamper y Wulf 1982, 10s.). A la incorporación del psicoanálisis en una teoría marxista de la sociedad se unía la esperanza de reconstruir, en la sociedad productora de mercancías, no solo la "*formación* de los cinco sentidos" como "un trabajo de toda la historia universal precedente" (Marx, *Ms.* 44, 40/541s.; *MEF*, 139), sino también

–coincidiendo con esto– la formación de la conciencia y el inconsciente. Impulsos esenciales para el pensamiento acerca de lo que es alienado, reprimido y normativizado en la producción social del c. procedieron también de la ciencia feminista que se dedicó, a través de un programa, asimismo, de crítica de la identidad, al desciframiento del c. en las **relaciones de género** (Becker-Schmidt 2004).

1.1 Las teorías psicoanalíticas del c. y del inconsciente se remontan a las fases de desarrollo psicosexual (oral, anal, edípica, de latencia, genital) a fin de describir las experiencias corporales interactivas desarrolladas con el uso –que están vinculadas con las zonas corporales en cuestión, y con su particular capacidad para transmitir sensaciones (membrana mucosa)– como una elaboración de la estructura de necesidades del ser humano (pulsiones) y, con esto, tanto del c. como de su representación física, en una relación de dependencia con las condiciones sociales. Para esto ha desarrollado Freud el concepto de pulsión y de energía pulsional –la libido– como aquella parte del individuo que es socialmente desdeñada y que se contrapone a la racionalidad social. Libido y pulsión están asentadas en el límite entre lo psíquico y lo corpóreo; son tanto resultado de la socialización del c. –los objetos pulsionales deberían ser en primera instancia mediados socialmente– como de la resistencia del c. frente a su disciplinamiento. Extraen esta última cualidad de la mediación de la satisfacción –en realidad, el "pre-placer" (Türcke 2000, 56s.)–, de un destello de la "naturaleza reconciliada consigo misma" (Schmid-Noerr 1990, 52).

1.2 En *DI*, Horkheimer y Adorno describen como ambivalentes las consecuencias de la dominación social que comprende al cuerpo. La formulación acerca del "recuerdo de la naturaleza en el sujeto" (93) hace referencia al hecho de que la esperanza de reconciliación en la relación –conformada en términos civilizatorios– con el c. y la naturaleza se topa con un límite inherente a ella misma. Esta formulación tiene dos niveles de significado en relación con el c. En uno, las pulsiones corporales del ser humano son entendidas como un destello de la naturaleza reconciliada consigo misma y, de esta manera, como perspectiva acerca de la posibilidad de una sociedad liberada. Horkheimer y Adorno "constatan, dentro de la razón instrumental que se ha vuelto universal, un potencial para la superación de esta que puede producir el brusco giro dialéctico desde la Ilustración en cuanto dominación a la reconciliación" (Schmid-Noerr 1990, 21). Frente a esto, el otro significado proporciona información sobre la amenaza constante a que está expuesta esta reconciliación a través de la experiencia del c. indómito. "La civilización se ha visto amenazada en todo instante" (Horhkeimer y Adorno, *DI*, 87) por esta experiencia del c., y resulta visible que la humanidad se encuentra aún en la "historia natural", tal como emplea Adorno (1932) la formulación marxiana sobre la "prehistoria".

La visión fatalista acerca de la relación, constituida históricamente, con el c. prevalece, en última instancia, por sobre el tema de la reconciliación. Horkheimer y Adorno trazan una historia de la dominación del c. que disuelve, en perjuicio del c., el factor de la sublevación contra "la exigencia de plegarse a ello que tiene todo lo inmediato" (*DN*, 29), del que también da testimonio la elaboración civilizatoria del c. Centrales para estas reflexiones son los conceptos de "mímesis" y "mimetismo". *Mímesis* es "prehistoria biológica" (*DI,* 224); es asimilación a la naturaleza circundante en el momento del terror, en la misma medida en que es pérdida de control sobre el c. Frente a esta pérdida de control debería endurecerse el yo para contar con una perspectiva de influir sobre la naturaleza. "La

naturaleza no debe ya ser influida mediante la asimilación, sino dominada mediante el trabajo" (73). Los testimonios culturales, razón y trabajo, sin embargo, bajo el signo de la dominación ciega de la naturaleza, son todavía una asimilación a la naturaleza inerte que proporciona el "terror protector" (225), y no solo repiten simplemente esta asimilación, sino que la consuman como una organizada asimilación "a lo que está muerto" (226). Con esto, emerge el segundo significado del "recuerdo de la naturaleza en el sujeto": la persistencia de la naturaleza cargada de violencia aún en la *ratio* aparentemente contrapuesta a ella (cf. 230). Y así, a pesar de los empeños de reconciliación, el c. entero sigue siendo "órgano de la expresión mimética" (Horkheimer 1973, 124). El c. es el órgano de la transmisión del horror en igual medida que, en su capacidad para el placer, es también perspectiva de reconciliación. Pero, precisamente por el hecho de que los empeños civilizatorios para lograr la reconciliación de la naturaleza consigo misma, desde la perspectiva de Horkheimer y Adorno, reproducen continuamente la violencia natural, surge una ambivalencia frente a la naturaleza trabajada, es decir: tanto frente al c. como a todas las instituciones de la sociedad. Mímesis se convierte en *mimetismo*. El mimetismo imita a la mímesis, con la diferencia de que la coacción socialmente organizada "repercute sobre la naturaleza" y de "la adecuación a la naturaleza solo queda el endurecimiento frente a ella" (*DI*, 226); el c., despreciado por su carácter incontrolable, retorna en "la gesticulación contagiosa de la inmediatez reprimida y sofocada por la civilización" como algo repulsivamente "ajeno" ("el sudor que aparece sobre la frente del diligente") y atrae la "furia del civilizado" (ibíd.). De ahí el resumen de Horkheimer y Adorno: "Por debajo de la historia conocida de Europa corre una historia subterránea. Es la historia de la suerte de los instintos y las pasiones humanas reprimidos o desfigurados por la civilización" (277).

1.3 Apoyándose en el concepto freudiano de pulsión, situado en el límite entre c. y sociedad, la *Teoría Crítica del Sujeto*, que en lo esencial ha sido creada por Alfred Lorenzer y Klaus Horn, emprende en las décadas de 1970 y 1980 la tentativa para describir la socialización como un "proceso corpóreo y social" (Lorenzer 1988, 435). Los fenómenos comprendidos a través de los conceptos de la psicopatología (neurosis, enfermedades psicosomáticas) son entendidos como "oposición apasionada a las relaciones sociales y culturales" (431) que encuentran su expresión en el c. como una "huella de recuerdo" (435) neuronal. Como tales, los conflictos inconscientes son "impulsos corpóreos fundamentales" que, a su vez, "en cuanto resultado de un proceso de intercambio entre organismo y ambiente" son, al mismo tiempo, "construcciones sociales" (ibíd.). La Teoría Crítica del Sujeto se coloca ostensiblemente en la tradición de la comprensión de una resistencia del c. frente a la violencia social en el sentido de Marcuse y Adorno. Lo nuevo es el programa de investigación con el que los autores intentan recuperar empíricamente, para una crítica marxista de la sociedad, a la enfermedad en cuanto resistencia del c. (Zepf 1976; Horn, Beier y Wolf 1983).

2. *Lógica de la prótesis y mercantilización del c.*
2.1 Apoyándose intensamente en la crítica marxiana de la mutilación y fragmentación del c. en el proceso de producción, y en la asimilación del c. a la maquinaria de producción, tal como fue analizada por Lukács, se encuentra una descripción de la relación entre la producción capitalista y el c. humano que intenta aprovechar el concepto de prótesis. En esta discusión desarrollada, ante todo, en el ámbito inglés y estadounidense, la expre-

sión, que designa un reemplazo artificial para una parte ausente del c. o una parte artificial de este, fue ampliada más allá de su significado médico-técnico, en la medida en que se entiende por él toda técnica y también, por ende, los procesos industriales. La psicología de la evolución desarrollada por Freud es una precursora de esta corriente, por cuanto la representación de la prótesis se apoya en aquellos objetos complementadores que, durante la evolución infantil, por un lado, ayudan a compensar la experiencia de carencia en el c.; por otro, producen una relación histórica particular con el c.

Mark Seltzer (1992) analiza las condiciones de producción del fordismo en las cuales el manejo de la máquina no deja intacto al c.: el empleo exclusivo de partes del c. a las que se define como útiles desde la perspectiva de la función de la maquinaria o del proceso de producción, conduce, por un lado, a expandir aquellas partes; por el otro, a la desvalorización del resto del c. Sus cualidades sensoriales son superfluas en el proceso de trabajo; sus aspiraciones quedan desatendidas. La prótesis es, de esta manera, tanto una expansión de las capacidades corpóreas como un acto de violencia contra el resto del c. –ya que ella reduce a los seres humanos a la medida de c. que emplea la máquina–, y cercena al c. en cuanto a su cualidad vivencial. De manera similar a esta "doble lógica de la prótesis" (157) que caracteriza al proceso de constitución del c. humano, de la subjetividad y a la estructuración de las necesidades como añadido y perjuicio, Sara Jain (1999) dice, en referencia a la preparación específica para el capitalismo de las necesidades y los c. (35s.), que las prótesis, como la técnica, actúan "enabling and wounding" [capacitando e hiriendo] (32). Oliver Decker las interpreta, en consonancia con *DI*, como tentativa para reconciliar y dañar al sujeto (2004, 25). El concepto de prótesis es ampliado por Jain, más allá de la esfera de la producción, a las expansiones técnicas del c. en la vida cotidiana, a fin de abarcar también aquí la configuración de los sentidos. "¿Qué c. son capacitados y cuáles son discapacitados por las tecnologías específicas? ¿Cómo es configurado lo 'normativo'? ¿De qué manera el uso del término prótesis presupone un c. discapacitado en necesidad de suplementación? ¿Cómo podría producir la prótesis la discapacidad como un efecto retroactivo? ¿Dónde y cómo está localizada la discapacidad, y de acuerdo con qué intereses son adoptadas las 'prótesis'?" (1999, 33).

Después de múltiples tentativas feministas para postular al c. femenino, en cierto modo, como 'inocente', como perseguido, como promesa de salvación, Donna Haraway (1984) inaugura un contradiscurso acorde con la era de la técnica bajo el título provocador de *Mejor robot que diosa*, una obra que cobró notoriedad como *Manifiesto Cyborg*. En vista del "temor mítico que pesa sobre la ingeniería genética" (169), recuerda: "La ingeniería genética no solo produce c., sino también, forzosamente, sentido. Ambas producciones son razón suficiente para desarrollar nuestra propia política biotecnológica" (ibíd.). Desde la perspectiva de una crítica radical de la dominación, en referencia a los proyectos y consecuencias de la alta tecnología, exhorta, con todo, a colocar la resistencia feminista *dentro* de las tecnociencias, no en contra de ellas; es decir: exhorta incluso a dar a conocer las posibilidades que "la ingeniería genética abre en el ámbito de la reproducción humana (**género**), de la ciencia agraria (alimentación) y de la industria (trabajo)" (ibíd.). Reconociendo que las mujeres han perdido siempre en las delimitaciones precedentes entre animal y ser humano, entre naturaleza orgánica e inorgánica, incita a "trazar nuestras propias delimitaciones en el mundo" (174). "Quizás el desafío decisivo de la ingeniería genética y de la tecnología de reproducción ligada a ella consiste

en que aquellas conmueven nuestra confianza en la naturalidad de nuestro c., nuestra representación sobre dónde terminan nuestros c., dónde comienzan el medio ambiente o los otros seres humanos" (ibíd.). Fundamento de su intromisión optimista es el conocimiento de que "luchar por el método constructivo de la tecnología" significa "luchar por los sistemas de producción y reproducción fundamentales del siglo próximo" (175). Aboga por concebir las ciencias naturales como políticas; por abandonar la representación según la cual vivimos en un mundo 'natural' y por apropiarse del saber. La cultura de alta tecnología desafía los "dualismos de manera insidiosa y fascinante. En la relación entre ser humano y máquina no es claro quién hace y quién es hecho. En máquinas que todo lo disuelven en praxis de codificación, no es claro qué es c. y qué es espíritu" (181). Haraway propone emplear como fuente, además de los tipos de ciencia habituales, la fantasía de la *science fiction*. Además de Joanna Russ y Ursula K. Leguin, en particular Marge Piercy, en su novela *Él, ella y eso* (1999) ha planteado la figura del robot como un elemento fundamental para la crítica social y la visión del futuro. Finalmente, el punto de vista de la visión del robot también permite "rechazar una metafísica anticientífica, una demonización de la técnica" (Haraway 1984, 184).

2.2 La investigación de Wolfgang Fritz Haug (1971) sobre la "estética de la mercancía" ha abierto algunas perspectivas sobre la elaboración de los c. –cuando esta no tiene lugar como una mutilación dentro del proceso de producción, sino pasando por los atractivos sensoriales de las mercancías, en la esfera de la circulación–. El concepto introducido por él designa un "complejo de fenómenos cósicos y de relaciones sensoriales sujeto-objeto condicionadas por ellos" surgido "a partir de la forma mercancía de los productos" (2002, 22) y guía el análisis del "destino de la sensibilidad" y del "desarrollo de las necesidades en el capitalismo" (19). Con la "transformación del mundo de las cosas útiles en mercancías" también la sensibilidad humana es remodelada hasta el plano de los afectos (23). Si el fin de la mercancía es ser vendida, el "valor de uso" solo puede ser el "cebo" (27) para incitar a la compra a potenciales compradores. La "promesa de valor de uso" que se manifiesta como "apariencia estética" de la mercancía convierte a "lo sensorial […] en portador de una función económica" (30). Estrategias de mercado correspondientes a esto conducen al "cultivo de un nuevo estándar en relación con el c." (128). La estética de la mercancía como "reflejo del anhelo" (80) promueve la configuración del c. a través de expansiones de este, al prometer compensaciones para "experiencias de insatisfacción orgánica" (129). Al mismo tiempo, puso en marcha un desarrollo en el que a los "seres humanos les va como a mercancías". El valor de pronóstico de estas observaciones planteadas a comienzos de la década de 1970 es claro en relación con la medicina moderna, que acelera esta evolución.

2.3 La forma mercancía y la lógica de las prótesis han comprendido al c. en el marco de la medicina moderna. Barbara Duden subraya la significación histórica de la medicina en la producción de las relaciones históricamente específicas con el c. que tienen lugar en la sociedad productora de mercancías. La medicina ha brindado un sustento a la producción de una relación de posesión con el c. en el s. XIX: "El c. moderno es consistente con otros aspectos de la imagen moderna del ser humano, del 'homo oeconomicus'" (1987, 16). Asegurar la "supervivencia del individuo a través del 'acceso a prestaciones mercantiles'" (Illich 1983, 134) es una precondición para el "individualismo de la posesión" (Macpherson 1962, 11) que el modo de producción capitalista usa para imponerse y reproducirse.

Con el ascenso de las ciencias biológicas, especialm. con el desarrollo de la medicina biológica, aparecen en primer plano preguntas por la manipulabilidad de partes y expansiones del c. De una manera nueva, el c. humano es constreñido a adecuarse a la forma mercancía; no solo es usado en la producción de valor, sino también como almacén de piezas de recambio de órganos, líneas de células madre, secuencias genéticas, etc. La evolución se refleja en las discusiones sobre los derechos de autor y propiedad en relación con el c. En inglés, el concepto de *commodification* del c. designa su preparación al mismo tiempo como materia prima y artículo mercantil en el marco de un comercio de órganos y células madre que crece en el plano mundial.

Ante ese trasfondo se replantean también preguntas por las **relaciones de género**. Por un lado, la reproducción de la especie puede ser disociada del c. de la mujer; por otro, la desigual transformación en mercancías de los c. –p. ej., en el comercio de órganos– debe ser investigada como *doing gender*: las mujeres, a nivel mundial, donan más órganos que los hombres (Biller-Andorno 2002); pero, en países en que está permitido el comercio de órganos, ellas no desempeñan ningún papel en cuanto proveedoras de órganos (Ghods 2004). De acuerdo con un estudio realizado en Alemania, las mujeres rechazan con una frecuencia netamente mayor que los hombres las formas del comercio de órganos (Decker *et al*. 2008).

2.4 El discurso acerca de la mercantilización del c. y la metáfora de las prótesis pueden ser dotados de una perspectiva orientada a la crítica de la dominación en la medida en que logren vincular el análisis de la elaboración del c. y de la sensibilidad, en su forma histórica específica, con la necesidad subjetiva de disponer sobre la formación social del c. Elaine Scarry (1985/1992) ha estudiado, aplicándose a la experiencia del dolor, de qué modo las prácticas culturales encuentran su origen en la "conciencia de la vitalidad" del c. (416), en la medida en que objetivan los sentimientos, capacidades, necesidades del c. en artefactos ficcionales y reales con ayuda de la facultad de representación y el trabajo; en que impulsan la creación de lenguaje, técnica, instituciones y, de ese modo, reconfiguran la sensibilidad humana: "Cuando, pues, lo interior es vuelto hacia afuera, esto significa que, a través de la traducción del mundo externo de los objetos al mundo interno del sentimiento, este interior asume rasgos de inmunidad frente a la objetividad inerte. Y, a la inversa, la traducción del dolor al mundo externo, le quita a este su inmunidad, inconciencia e indiferencia frente a los problemas del sentimiento" (415s.). En la tortura, este proceso es descompuesto y 'pervertido' en la medida en que la carencia de objeto y lenguaje que caracteriza al dolor es producida (en dirección a lo externo) de modo tal que se desubjetiviza al recluso como una *physis* carente de lenguaje; de modo tal que vuelve radicalmente contra él al mundo usurpado por el torturador y transforma a todos los objetos en insignias del poder (cap. 1). Klaus Holzkamp retoma esto y destaca que la actividad subjetiva no debe ser comprendida solo en relación con el "c. material-sensorial" en su "situación corpórea" particular (1993, 253); la experiencia del c. linda siempre con "zonas impenetrables de meras 'condiciones'" (1996, 74) que –dice Holzkamp (1974) en consonancia con Merleau-Ponty (1993)–se imponen a través de "procesos en tercera persona", son 'percibidas' en la incomunicabilidad de los sentimientos e ingresan en la experiencia. Si, de esta manera se pasa por alto la "impotencia y el desvalimiento genuinos […] no se consigue entender la subjetividad en sus posibilidades, mediadas por el sentido, de ampliación de mi cualidad de vida/disposición sobre el mundo; posibilidades que deben ser conquistadas una

y otra vez y defendidas contra el remolino de lo indecible" (1996, 74).

3. El c. transformado en mercancía puede ser entendido como un intento de reconciliación a través de la asimilación al mundo de las mercancías, ligada a la dialéctica de la Ilustración descripta por Horkheimer y Adorno; un intento para superar la "vergüenza prometeica" (Anders 2011, 17ss.) que desemboca en el deterioro del c. La importancia del sacrificio, tal como ha sido esbozado ya en *DI* (104ss.) en cuanto figura de la historia de la civilización y del c., se torna clara desde la perspectiva de la teoría freudiana de la cultura, en referencia a un tema idéntico en la relación cambiante con el c.: no es el "asesinato del padre originario" el que es entendido como fundador de cultura a través de la elaboración social –que sucede a dicho asesinato– de la estructura de las necesidades humanas (y la producción de la estructura pulsional), sino el sacrificio como "compulsión traumática a la repetición" (Türcke 2002, 138ss.) que condiciona de ahí en más la relación con el c. La veneración de partes del c. en la Edad Media europea puede brindar referencias acerca de cuán estrechamente ligadas con el sacrificio se encuentran la relación con el c. y la sociedad productora de mercancías. Los c. humanos, en cuanto reliquias de primer orden, fueron el artículo mercantil en circulación más preciado hasta comienzos de la Modernidad. Pero en cuanto tales eran, ante todo, un medio de salvación espiritual. Informaciones acerca de la estrecha interrelación entre c., religión y mercancía podrían extraerse de esta comprensión del concepto de fetiche en la historia de las ideas europea, que debería leerse en Freud como negación de una carencia corpórea (1927, GS 14, 309-322; *OC* 21, 141ss.), y en Marx (*K I*, 23/85ss.; *C,* I/1, 87ss.), como mediación social históricamente particular de la satisfacción de necesidades. La relación de ambos con el c. humano puede reconocerse en el acceso mercantilizador al c., en el que la medicina moderna se encuentra con la producción de mercancías, el *télos* de la sociedad productora de mercancías (Decker 2009).

Bibliografía: Th. W. Adorno, "La idea de historia natural" [1932], en: –, *Actualidad de la filosofía.* Trad. de José Luis Arantegui Tamayo, introd. de Antonio Aguilera. Barcelona,1994, 103-134; G. Anders, *La obsolescencia del hombre*. Vol. 1: *Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*. Trad. de Josep Monter Pérez. Valencia 2011. R. Becker-Schmidt, "Adornos Gesellschaftstheorie. Anstoß für feminisische Kritik und Herausforderung zum Weiterdenken", en: M. Zuckermann (ed.), *Theodor W. Adorno – Philosoph des beschädigten Lebens*, Göttingen 2004, 61-82; N. Biller-Andorno, "Gender imbalance in living organ donation", en: *Medicine, Health Care and Philosophy*, año 5 (2002), n° 2, 199-204; O. Decker, *Der Prothesengott. Subjektivität und Transplantationsmedizin*, Gießen 2004; –, *Der Warenkörper. Zur Sozialpsychologie der Medizin*, tesis de habilit. en la Fac. de Fil. de la Leibnitz-Universität, Hannover 2009; –, M. Winter, E. Brähler y M. Beutel, "Between Commodification and Altruism: Gender Imbalances and Attitudes toward Organ Donation. A Representative Survey of the German Community", en: *Journal of Gender Studies*, año 17 (2008), n° 3, 251-255; B. Duden, *Geschichte unter der Haut. Ein Eisenacher Arzt und seine Patientinnen um 1730*, Stuttgart 1987; A. J. Ghods, "Governed Financial Incentives as an Alternative to Altruistic Organ Donation", en: *Experimental and Clinical Transplantation*, año 2 (2004), n° 2, 221-228; D. Haraway, "Lieber Kyborg als Göttin! Für eine sozialistisch-feministische Unterwanderung der Gentechnologie", en: *Gulliver* 14, *1984*; Deutsch-englische Jahrbücher, ed. por B. P.

Lange, AS 105, Berlín Occ. 1984 (reimpr. en: –, *Monströse Versprechen. Coyote-Geschichten zu Feminismus und Technowissenschaft*, Berlín / Hamburgo 1995, 165-85); W. F. Haug, *Kritik der Warenästhetik* [1971], reed. reelab., Frankfurt/M 2009; W. Holzkamp, *Sinnliche Erkenntnis. Historischer Ursprung und gesellschaftliche Funktion der Wahrnehmung*, Frankfurt/M 1973, reed.: *Schriften IV*, Hamburgo 2006; –, *Lernen, Subjektwissenschaftliche Grundlegung,* Frankfurt/M 1993; –, "Psychologie: Selbstverständigung über Handlungsbegründungen alltäglicher Lebensführung", en: *FKP* 36 (1996), 7-112; M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*. Trad. de H. A. Murena y D. J. Vogelmann. Buenos Aires 1973 (originalm. publ. como *Eclipse of Reason*, 1947); – y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración.* Introd. y trad. de Juan José Sánchez, Madrid 1994; K. Horn, C. Beier y M. Wolf, *Krankheit, Konflikt und soziale Kontrolle. Eine empirische Untersuchung subjektiver Sinnstruktur*, Opladen 1983; I. Illich, *Genus: Zu einer historischen Kritik der Gleichheit*, Reinbek 1983; S. Jain, "The Prosthetic Imagination: Enabling and Disabling the Prosthesis Trope", en: *Science, Technology & Human Values*, año 24 (1999), n° 1, 31-54; D. Kamper y Ch. Wulf, "Zur Parabel der Wiederkehr. Eine Einführung", en: – (eds.), *Die Wiederkehr des Körpers*, Frankfurt/M 1982, 9-21; A. Lorenzer, "Die Natürlichkeit des Menschen und die Sozialität der Natur", en: *Psyche*, año 42 (1988), fasc. 5, 426-438; C. B. Machpherson, *Die politische Theorie des Besitzindividualismus*, Frankfurt/M 1962; M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción* [1945]. Trad. de Jem Cabanes. Barcelona 1993; E. Scarry, *Der Körper im Schmerz. Die Chiffren der Verletzlichkeit und die Erfindung der Kultur* [1985]. Trad. del inglés estadounid. de M. Bischoff. Frankfurt/M 1992; G. Schmid-Noerr, *Das Eingedenken der Natur im Subjekt. Zur Dialektik von Vernunft und Natur in der Kritischen Theorie Horkheimers, Adornos und Marcuses*, Darmstadt 1990; M. Seltzer, *Bodies and Machines*, Nueva York 1992; Ch. Türcke, "Vorlust – Virtualität – Enteignung", en: *FKP* 42 (2000), 53-65; –, *Erregte Gesellschaft. Philosophie der Sensation*, Múnich 2002; S. Zepf, *Grundlinien einer materialistischen Theorie psychosomatischer Erkrankung*, Frankfurt/M 1976.

Oliver Decker
Trad. de Miguel Vedda

⇀ Alienación, Cabeza y mano, Carnaval, Conciencia de clase, Conciencia, Derechos reproductivos, Disciplina, División del trabajo, Dominio de la naturaleza, Eros, Ser genérico, Espacio, Espíritu, Estética de la mercancía, Experiencia, Fascistización, **Feminismo**, Fenomenología, Fordismo, Marxismo freudiano, Fuerza de trabajo, Gesto, Habitus, Hedonismo, **Heteronormatividad**, Historia, Idealismo / Materialismo, Imagen dialéctica, Inconsciente, Indeterminismo, Ingeniería genética, Lenguaje, Liberación sexual, Libertad, Maquinaria, **Marxismo-Feminismo**, Mercantilización, Modo de vida, **Movimiento de mujeres**, Naturaleza, Necesidad, Patología industrial, Placer, Psicoanálisis, Razón, Recuerdo colectivo, Recuerdo, Relación hombre-naturaleza, **Relaciones de género,** Relaciones naturales (sociales), Rememoración, Resistencia, Risa, Sano / Enfermo, Satisfacción, Segunda naturaleza, Sensibilidad, Sentido, **Sexo / Género**, Sexpol, Sexualidad, Sufrimiento / Dolor, Sujeto, Tecnologías de la reproducción, Tierra, Trabajo, Trabajo vivo.

Cuestión femenina

Al.: Frauenfrage.
Ár.: qaḍīyat al-mar'a.
Ch.: funü wenti 妇女 问题.
I.: woman's question.
F.: question des femmes.
R.: zenskij vopros

El concepto está inseparablemente unido al **movimiento de mujeres** del siglo XIX, cuyo apogeo en el paso del siglo XIX al XX convirtió la c.f. en un tema muy discutido. En un sentido terminológico, el concepto ubica a las mujeres en los grandes campos de los problemas sociales que se designan como "cuestiones" (la "cuestión social", la "cuestión escolar", etc.) y debe leerse como un concepto de combate histórico a través del cual se articula lo que en cada momento se identifica como el problema central de la opresión de la mujer. El **movimiento de mujeres** temprano, inspirado en las ideas de libertad e igualdad de la revolución burguesa, entiende la c.f. princi-

palmente como una lucha del **género** femenino por ampliar sus posibilidades vitales en el sentido de la formación, de la actividad remunerada, etc. (Elke Frederiksen 1983, 13, 433ss.). No obstante, en el movimiento de los trabajadores, y en el **movimiento de mujeres** proletarias asociado con aquel, el término ingresa desde el principio en una relación de tensión teórica y práctica: ¿cómo se puede aprehender la situación particular de las mujeres en relación con la situación general del proletariado y cómo se vincula la lucha política en ambas cuestiones? El elemento desencadenante de una concepción socialista de la c.f. es la problemática que se sigue del veloz aumento del trabajo asalariado de las mujeres en todo el sector de la reproducción durante el proceso de industrialización; problemática que socava a largo plazo la relación tradicional de los **géneros**.

El punto candente para el movimiento de los trabajadores lo constituye el hecho de que la intensificación de la competencia salarial entre hombres y mujeres conduce al empobrecimiento, mientras que la familia como espacio de supervivencia se derrumba sin la fuerza de trabajo de las mujeres proletarias (cf. Engels, MEW 2, 367-371, 425s.; cf. 337s., 356, 383ss.; MEW 21,73s. Niggemann 1981, 38ss). Por ende, hasta la década de 1970, la c.f. se utilizó casi exclusivamente para hacer referencia a la controvertida pregunta por cuáles serían la actitud y la política correctas en relación con el trabajo remunerado de las mujeres. La primera concepción más abarcadora de la c.f. en el marxismo fue proporcionada por August Bebel en su libro *Die Frau und der Sozialismus* [*La mujer y el socialismo*] (1879). Apoyándose en Engels, quien muestra la conexión entre la exclusión de las mujeres de la producción social y su subordinación a los hombres (MEW 21, 75; *OF*, 151s.), Bebel plantea el problema de la actividad remunerada de las mujeres sobre la base del materialismo histórico, con lo cual torna posible que la configuración de una teoría sobre la c.f. aparezca como parte constitutiva de la lucha por la sociedad socialista del futuro: "De este modo, la c.f. es, para nosotros, solo un aspecto de la cuestión social general […]; por lo tanto, solo puede encontrar una solución definitiva mediante la superación de las contradicciones sociales" (1879, 5). El autor amplía al mismo tiempo la problemática, abarcando aspectos de la opresión de la mujer en el matrimonio y la familia, la moral sexual, la educación y el sistema jurídico civil. Los elementos básicos del pensamiento marxista que, desde Bebel, han marcado de manera persistente la comprensión socialista de la c.f., son el reconocimiento de que la división del trabajo genéricamente específica está condicionada de manera histórica y, por lo tanto, es modificable; una comprensión dialéctica de la importancia social del empleo remunerado de las mujeres como un progreso doloroso; la estrecha conexión de las perspectivas de liberación de las mujeres con las del proletariado (234s.).

Con la derogación de las leyes antisocialistas (1890), los puntos de vista estratégicos se tornaron cada vez más importantes para la concepción de la c.f. En su ensayo fundamental *Zur Arbeiterinnen- und Frauenfrage der Gegenwart* (1889), Clara Zetkin fundamenta una vez más en detalle por qué el trabajo remunerado de las mujeres sería el paso decisivo para su liberación, y combina esta perspectiva con la exigencia de una organización unitaria: "Si se quieren evitar las consecuencias malas y desastrosas [...] que acompañan, como las sombras a la luz, el trabajo de las mujeres en el presente, *no debemos contraponer los intereses del trabajo masculino y femenino de forma hostil,* sino que debemos unirlos entre sí y oponernos a los intereses capitalistas en un frente cerrado, en cuanto intereses de los trabajadores en general" (1979, 144). "Los fenómenos

de la superestructura", como la falta de derechos de las mujeres o las cadenas que imponen los ideales tradicionales de la femineidad, tienen, para la autora, una importancia secundaria, en la medida en que su disolución debe seguirse necesariamente del desarrollo económico de la mujer y de su inclusión en el trabajo remunerado "de forma inevitable, como las leyes naturales" (142): "La mujer que se demuestra socialmente tan productiva como el hombre [...] también debe ser equiparada política y jurídicamente a él" (143).

Lily Braun realiza una evaluación similar con respecto a la disolución de la forma familiar burguesa. La c.f. "debe su surgimiento a la revolución del modo de producción y contiene, a su vez, todos los elementos para revolucionar este modo económico, ejerciendo presión sobre uno de sus pilares básicos: la familia" (1901, 556). Las socialistas abogan una y otra vez por una economía familiar y una crianza de los niños socialmente organizadas, pero la importancia de esas políticas se ve menoscabada por el hecho de que parten de la descomposición en curso de las formas antiguas que se produce "sin nuestro apoyo, simplemente como resultado del desarrollo económico" (197). Considerado a grandes rasgos, este economicismo, que presupone que la dinámica de la c.f. proviene exclusivamente de la creciente actividad remunerada de la mujer, lleva a que se subestime considerablemente el efecto reaccionario de la creciente intervención de la política estatal en el establecimiento jurídico e ideológico de la frontera entre el espacio público y el privado. La fijación en el fortalecimiento de toda la clase trabajadora hace posible incluso, de manera paradójica, una política de "tratamiento diferencial" de las mujeres, en la medida en que la protección diferenciada del trabajo de las mujeres adquiere, desde Eisenach, un alto rango en el catálogo de demandas de los programas del PSD planteados para las mujeres. En su integración paternalista, las disposiciones orientadas a proteger a las mujeres las remiten tendencialmente a las familias y naturalizan la división sexual del trabajo.

La subordinación a la política de lucha de clases de las demandas de igualdad de derechos, despreciadas como "derechos de la mujer", se refuerza con la estrategia de demarcación contra las tendencias de "hermandad" con las feministas. "Para su emancipación, las trabajadoras que luchan por la igualdad social no esperan nada del **movimiento de mujeres** de la burguesía, que supuestamente lucha por los derechos de las mujeres" (Zetkin 1889a, 4; sobre la división del **movimiento de mujeres** en proletario y burgués, cf. 1903, 224). La idea de una c.f. que atraviese las divisiones de clase es combatida ferozmente por las socialistas más influyentes en el marco de esta política de "separación purista", porque "la cuestión de la **emancipación femenina** no es una cuestión aislada por sí misma, sino que forma parte de la gran cuestión social" (ibíd.). La demarcación política contra el **feminismo** y el primado de la unidad de la organización de la clase trabajadora conduce a una brutal uniformización de la c.f., a raíz de la cual la contradicción de **género** es eliminada de la teoría oficial emancipatoria del PSD: "No reconocemos una c.f. diferenciada" (10). Se produce una diferenciación de diversas c.f., completamente separadas de acuerdo a la pertenencia de clase: "Hay una c.f. para las mujeres del proletariado, de la burguesía media y de la intelectualidad y de la élite; ella toma una forma diferente según la situación de clase de estos estratos" (1896, 97; cf. Braun 1901, 1011, 4301).

Si bien de modo contrario a la concepción oficial y reduccionista, una minoría reformista dentro de las mujeres del PSD consideraba la c.f. como independiente de la cuestión de clase, y al **movimiento de mujeres**, como "expresión de una revolución cultural y económica tan amplia y significativa como el mo-

vimiento trabajador mismo" (Wally Zepler 1912, 400). "El empeño [del **movimiento de mujeres**] es lo dado, el hecho a partir del cual se sigue toda discusión de la c.f. que nace de este empeño"; para luego llegar, en un movimiento multifacético, a las reformas prácticas como el objetivo común de todas las mujeres (Oda Olberg 1919, 34ss.). La suposición de que existía *a priori* una identidad de intereses entre el proletariado revolucionario y las mujeres es desestimada por Olberg, en última instancia, de manera polémica. Puesto que "esta liberación [de las mujeres] está en consonancia con el espíritu y el principio de la vida de la nueva sociedad, creo en la liberación de la mujer a través del socialismo… aun a pesar de los socialistas" (45).

Aunque no se desarrolla ningún contraconcepto concluyente de la c.f., tales voces evidencian que ya tempranamente se había advertido la insuficiencia de un concepto que, en última instancia, deriva la cuestión de la mujer solo de las condiciones de producción y devalúa en su importancia política la lucha por el cambio de las formas de vida.

Aquí es, precisamente, donde entra en juego el nuevo **movimiento de mujeres**, cuyas luchas tienen su punto de partida allí donde se trata supuestamente de algo privado: la división del trabajo educativo y doméstico entre los **sexos**, las cuestiones de la sexualidad y el **control de la natalidad**, la dominación cultural, etc. La crítica de las feministas apunta al núcleo de los conceptos de liberación política socialista, al convertir las **relaciones de género** como práctica política individual en tema de la política y al atribuirles un significado social de gran alcance, también para la estabilización de las relaciones de clase (Sheila Rowbotham 1981, 32). Conceptos como "sexismo" (Kate Millett 1971; Marielouise Janssen-Jurreit 1981) y "patriarcado" asumen un significado amplio. En cambio, la vieja c.f. pierde su fuerza como concepto político. Dicho concepto es utilizado como una denominación general que agrupa un conjunto de luchas del **movimiento de mujeres** que se han vuelto inabarcables. El reconocimiento de que no se trata de una cuestión social, sino de muchas (Frigga Haug y Kornelia Hauser 1984, 64, 66), va acompañado del abandono de la idea de que hay un campo central de lucha en el que se puede superar la opresión de la mujer.

Bibliografía: A. Bebel, *Die Frau und der Sozialismus* [1879], Berlín 1910; L. Braun, *Die Frauenfrage. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre wirtschaftliche Seite* [1901], Berlín / Bonn 1979; E. Frederiksen (ed.), *Die Frauenfrage in Deutschland: 1865-1915* [1983], Stuttgart 1994; F. Haug y K. Hauser, "Geschlechterverhältnisse. Zur internationalen Diskussion um Marxismus-Feminismus", en: *Geschlechterverhältnisse und Frauenpolitik*, ed. por Projekt Sozialistischer Feminismus, Berlín Occ. 1984, 9-102; M. Janssen-Jurreit, *Sexismus. Über die Abtreibung der Frauenfrage* [1976], Frankfurt/M 1981; K. Millett, *Sexus und Herrschaft. Die Tyrannei des Mannes in unserer Gesellschaft* [1971], Múnich 1973; H. Niggemann, *Emanzipation zwischen Sozialismus und Feminismus. Die sozialdemokratische Frauenbewegung im Kaiserreich*, Wuppertal 1981; O. Olberg, "Polemisches über Frauenfrage und Sozialismus", en W. Zepler, *Sozialismus und Frauenfrage*, Berlín 1919, 32-45; S. Rowbotham, *Nach dem Scherbengericht. Über das Verhältnis von Feminismus und Sozialismus* [1979], Berlín / Hamburgo 1993; W. Zepler, "Bürgerliche und proletarische Frauenbewegung", en *Sozialistische Monatshefte*, año 16 (1912) fasc. 7, 399-409; –, *Sozialismus und Frauenfrage*, Berlín 1919; C. Zetkin, "Die Arbeiterinnen- und Frauenfrage der Gegenwart" [1889], en: G. Brinker-Gabler (ed.), *Frauenarbeit und Beruf*, Frankfurt/M 1979, 134-147; –,"Für die Befreiung der Frau!" 1889a, en: –, *Ausgewählte Reden und Schriften*, Vol. 1,

Berlín Or. 1957, 3-11; –, "Nur mit der proletarischen Frau wird der Sozialismus siegen!" [1896], en: –, *Ausgewählte Reden und Schriften*, *op. cit.,* 95-111; -, "Was die Frauen Karl Marx verdanken" [1903], en: –, *Ausgewählte Reden und Schriften*, *op. cit.,* 218-225.

Sieglinde von Wasielewsk
Trad. de María Verónica Galfione

⇨Análisis de clase, Articulación, Base / Estructura, **Carga doble de trabajo**, Contradicción principal, Crítica feminista del derecho, Cuota de mujeres, **Emancipación femenina**, Familia, **Feminismo**, Feminismo marxista, Igualdad, Matrimonio, **Movimiento de mujeres**, Movimiento de los trabajadores, Patriarcado, Política del trabajo femenino, Privado / Público, Reduccionismo, **Relaciones de género**, Sexismo, Superestructura, **Trabajo femenino**.

Debate sobre el trabajo doméstico

Al.: Hausarbeitsdebatte.
Ár.: munāqašat al- aʿmāl al-manzilīya.
Ch.: jiawu laodong taolun 家务 劳动 讨论.
F.: débat sur le travail ménager.
I.: domestic labour debate.
R.: diskussija o domasney rabote.

El d.t.d. fue una importante controversia en el **feminismo** de la segunda ola del **movimiento de mujeres**. A fines de la década de 1960, ante todo feministas estadounidenses y británicas, en su mayoría socialistas, comenzaron a repensar el **trabajo doméstico** desde una perspectiva política. Se referían con ello al trabajo no pago y al cuidado de los niños en casas particulares por parte de los miembros femeninos de la familia, en particular mujeres casadas y madres. Consideraban que teorizar el **trabajo doméstico** en relación con la reproducción de la mercancía fuerza de trabajo era la clave para comprender, en términos marxista-feministas, la subordinación de las

mujeres. El d.t.d. se difundió internacionalmente; las publicaciones referidas al tema son numerosas.

1. El fundamento teórico para el d.t.d. fueron, ante todo, Marx y Engels. Para ello fueron particularmente importantes dos pasajes escritos con 40 años de distancia. El primero proviene de *IA*, donde la familia es representada como sede de la reproducción humana: "La producción de la vida, tanto de la propia, en el trabajo, como de la ajena, en la procreación, se manifiesta inmediatamente como una doble relación –de una parte, como una relación natural y, de otra, como una relación social–" (MEW 3, 29; *IA*, 30); el segundo, del prólogo de Engels a *OF*, en el que yuxtapone los dos modos de producción: "Por una parte, la producción de medios de existencia, […] por otro lado, la producción del hombre mismo […]" (MEW 21, 27f.; *OF*, 80). Aun cuando, más tarde, la tesis de la doble producción de cosas y seres humanos no fue incorporada por el movimiento socialista, en la década de 1970 resultó ineludible para las feministas socialistas por varias razones. La tesis destaca las actividades de las que las mujeres son las principales responsables. No solo asume que la producción de seres humanos es una actividad en sí misma, sino que su importancia teórica equivale a la de la producción de medios de vida. En última instancia, parece legitimar la intención feminista de teorizar el **trabajo doméstico**, y cimentar un movimiento autónomo de las mujeres.

A partir del libro primero del *C* de Marx, el debate en torno al **trabajo doméstico** adquirió una vinculación entre el salario y el **trabajo doméstico**, pasando por la reproducción de la fuerza de trabajo. Como con cualquier mercancía, el precio de la fuerza de trabajo fluctúa en relación con su valor. A partir de la determinación de que el valor de la fuerza de trabajo es igual (en cada nivel "histórico y moral") al valor de los medios de vida necesarios para su subsistencia, con lo que el valor incluye "los medios de subsistencia de los sustitutos, esto es, de los hijos de los obreros" (MEW 23, 186; *C*, I/1, 209), es posible incluir el **trabajo doméstico** en la teoría del valor. En la medida en que la introducción de la maquinaria arroja "a todos los miembros de la familia obrera al mercado de trabajo, la maquinaria distribuye el valor de la fuerza de trabajo del hombre entre su familia entera. Desvaloriza, por ende, la fuerza de trabajo de aquel" (417; *C*, I/2, 481). Las definiciones de Marx de la "sobrepoblación relativa" y del "ejército industrial de reserva" también resultaron útiles para el d.t.d., ya que estimulan a pensar la reproducción de la clase trabajadora conjuntamente con la del capitalismo.

También Lenin fue leído en relación con el d.t.d. Luego de 1917, Lenin le atribuyó al **trabajo doméstico** una importancia decisiva para que se perpetúe la opresión de las mujeres, poniendo un énfasis entonces inusual en los fundamentos materiales, no meramente ideológicos de la opresión de la mujer. La mujer campesina, tanto como la proletaria, "[a] pesar de todas las leyes de **emancipación femenina** […] sigue siendo una esclava doméstica, porque las *pequeñas tareas domésticas* la agobian, la asfixian, la embrutecen y la rebajan, la atan a la cocina y a los hijos, y malgasta sus esfuerzos en faenas terriblemente improductivas, mezquinas, que desgastan los nervios, embrutecedoras y agotadoras" (*LOC*, XXXI, 297).

2. Menos conocido es el hecho de que el d.t.d. tuvo a una precursora dentro del PC de EE.UU. La comunista Mary Inman presentó en 1940 un análisis de la opresión de la mujer en el capitalismo. Mostró el entrelazamiento de los aspectos culturales, psicológicos, pero también económicos, políticos y legales de la opresión de las mujeres. Importante para el

d.t.d. fue su indicación de que el **trabajo doméstico** femenino y la educación de los niños producen las fuerzas de trabajo actuales y las futuras; el **trabajo familiar** no remunerado representa una forma de producción en sí misma que constituye un trabajo productivo para el capital. Los argumentos de Inman fueron inicialmente recibidos y discutidos en el PC de manera benevolente, pero rápidamente rechazados. Aunque Inman abandonó el partido, sus concepciones influyeron en las camaradas y, finalmente, en el período de posguerra, también en el trabajo del partido acerca de las mujeres (cf. Weigand 2001). Inman dirigió después innumerables llamamientos a la izquierda estadounidense y, en 1964 –en el incipiente nuevo **movimiento de mujeres**–, publicó un libro sobre la "doble producción". Su influencia en el d.t.d. es ostensible.

El d.t.d. fue dirimido por escrito; los textos fueron, en su mayoría, difundidos y discutidos antes de ser impresos. Los ensayos que desencadenaron el debate fueron escritos por dos canadienses, Margaret Benston (1969) y Peggy Morton (1970). Como Inman, definían al ámbito privado como un sitio de producción, y el **trabajo doméstico** y la educación de los niños, como procesos de trabajo. Benston era de la idea de que la posición subalterna de la mujer tiene sus raíces "económicas" o "materiales" en el **trabajo familiar** no remunerado (cf. 16). De allí que la familia sea una unidad económica cuya función primaria no es, como entonces se suponía en general, el consumo, sino la producción. Morton amplió el análisis de Benston. Para la primera, "la tarea de la familia" consiste "[…] en mantener las actuales fuerzas de trabajo, y proveer a la próxima generación de trabajadores de las capacidades y valores que necesitan para convertirse en una fuerza de trabajo productiva" (215s.). De esta manera, vinculaba la familia con el modo de producción y reproducción capitalistas y se concentraba en las contradicciones que sufren las trabajadoras en el seno de la familia, en el lugar del trabajo y entre estos dos roles. Esto le dio al debate un elemento dinámico, ausente en Benston.

Un artículo de Mariarosa Dalla Costa que apareció simultáneamente en Italia y en EE.UU. en 1972 y que, en Europa, es considerado como el comienzo del d.t.d., amplió considerablemente la discusión. Contra la posición tradicional de la izquierda, Dalla Costa sostiene que el **trabajo doméstico** solo aparentemente tiene lugar fuera de la producción capitalista. Como el **trabajo doméstico**, en la realidad, no solo produce meramente valores de uso para el consumo inmediato, sino también la mercancía fuerza de trabajo, decisiva para la producción, las amas de casa son, en sentido estricto, "trabajadoras productivas" explotadas, pues producen plusvalor. La apropiación de este plusvalor se realiza a través del pago del salario al marido trabajador, que, así, se convierte en herramienta de la explotación de la mujer. El **trabajo doméstico** es, con ello, una "forma enmascarada de trabajo productivo" (Dalla Costa 1973, 47). Dalla Costa propuso dos estrategias: por un lado, las amas de casa proletarias deberían ser movilizadas para luchar contra la no remuneración del **trabajo doméstico**, la opresión de su sexualidad, la separación de la familia respecto del "mundo exterior", etc. Por otro, convoca a una huelga de amas de casa; las mujeres han trabajado lo suficiente y deberían "rechazar el mito de la liberación por medio del trabajo" (34). A causa de su estilo polémico y de su trascendencia política, el aporte de Dalla Costa tuvo una gran influencia en el nuevo **movimiento de mujeres** a ambos lados del Atlántico. En contraste con Benston, Morton y otras autoras estadounidenses, Dalla Costa disponía evidentemente de buenos conocimientos de teoría marxista y política socialista. Vinculaba de una manera más clara la opresión de las mujeres con la función

del **trabajo doméstico** no remunerado para la reproducción de las relaciones sociales capitalistas. Dado que su análisis se convirtió en la fundamentación teórica de un movimiento pequeño, pero militante, que exigía la remuneración para el **trabajo doméstico**, también ofrecía una vinculación con la praxis política.

En lo sucesivo, el d.t.d. giró, en lo esencial, en torno a tres preguntas: ¿quién o qué es el producto del **trabajo doméstico**?; el **trabajo doméstico** ¿es trabajo productivo o improductivo?; ¿en qué relación se encuentran las amas de casa con la reproducción capitalista, o bien: son ellas una fuerza revolucionaria? Se desarrollaron dos posiciones centrales: 1. El producto del **trabajo doméstico** es la mercancía fuerza de trabajo; se produce valor de uso y valor de cambio; por lo tanto, el **trabajo doméstico** es trabajo productivo, produce plusvalor, y las amas de casa son explotadas del modo clásico. Así, las contradicciones entre los **géneros** tienen una base material, y las amas de casa tienen, en la lucha de clases, la misma posición estratégica que los trabajadores. 2. El **trabajo doméstico** produce solamente valores de uso para el consumo inmediato de los miembros de la familia, incluso del trabajador, y contribuye, de ese modo, al mantenimiento y renovación de la clase trabajadora. No es ni productivo ni improductivo, sino que debe ser teorizado como algo distinto (lo que, en realidad, prácticamente nadie intentó). Esta posición no tuvo estrategia política alguna.

3. El d.t.d. fue, desde el inicio, un fenómeno internacional (para una visión general sobre Inglaterra y Canadá, cf. Hamilton y Barret 1986; y Armstrong y Armstrong 1990). En Francia, fue llevado adelante con gran vehemencia. Ya en el estrecho círculo de las revistas de teoría feminista, se presentan, por lo menos, dos posiciones contrarias. El **trabajo doméstico** de las mujeres es trabajo improductivo, porque no crea plusvalor alguno y no se realiza bajo el comando del capital. Sin embargo, precisamente porque, en su postergación, socializa para el proceso de producción capitalista, debe ser abolido, socializado. Debe elaborarse una estrategia política que analice el sistema de opresión patriarcal con su base, la familia, con el objetivo de abolir también a la familia. Las representantes de esta posición invocan, en gran medida, a Marx y Engels, también a Lenin. Esta posición se encontró en Francia en oposición con la política oficial del PC, aunque estaba representada por mujeres del partido. Dado que la argumentación del PCF era similar a la de los demás PC de Europa Occidental, también hubo en todas partes oposición feminista. En las normas del PCF, el **trabajo doméstico** no era cuestionado, en principio, en su forma privada, sino que se abogaba por una distribución equitativa entre los **sexos** y por un alivio técnico de las tareas, de modo que la actividad profesional y la familia fueran compatibles para las mujeres. Danièle Leger (1982) concluye que, de esa forma, se desgarra la vinculación entre contenido y forma del trabajo y se naturaliza la familia y su posición en la totalidad de las relaciones de producción.

También la idea de que el **trabajo doméstico** es un modo de producción en sí mismo tuvo gran difusión. Christine Delphy (1984), por ejemplo, defiende la concepción de que las amas de casa no producen ningún plusvalor, lo que no significa que las mujeres estén excluidas de la economía global, sino solamente que tienen mayores dificultades para venderse libremente (en el sentido del trabajo asalariado libre) en el mercado. No son dueñas de su propia fuerza de trabajo, que pertenece más bien a la familia, que, como modo de producción independiente, está vinculada al modo de producción capitalista. Por lo que concluye que las mujeres, como clase, deben movilizarse en contra de los hombres.

En la RFA, se produjo una discusión que despertó mucha atención, y cuya tesis principal era que las mujeres crean menos valor en cuanto ingresan al mercado laboral, ya que una parte de su fuerza de trabajo se emplea en la reproducción de la mercancía fuerza de trabajo masculina, y esa parte es invisible como plusvalor extra capitalista. Esta argumentación es expuesta de manera sintética por Sigrid Pohl (1983), no con la estrategia, por ejemplo, de proponer un salario para el **trabajo doméstico**, sino de abolir esta esfera de ganancia extra, pues ella eterniza el sistema capitalista junto con su discriminación salarial hacia las mujeres.

El d.t.d. también alcanzó a países del '**Tercer Mundo**'. Partiendo de casos de la producción doméstica en la India, Gabriele Dietrich (1984), por ejemplo, rechaza los argumentos del **feminismo** occidental por considerarlos insuficientes; no obstante, señala que los movimientos socialistas en todo el mundo pierden miembros femeninos cuando no logran incorporar las cuestiones planteadas en el d.t.d. a un marxismo renovado.

La creciente bibliografía sobre el **trabajo doméstico** pareció reforzar y legitimar, en un comienzo, la **doble militancia** de las feministas socialistas por el **movimiento de mujeres** y por el de los trabajadores. Sin embargo, pronto surgieron problemas. Conceptos que, en un principio, parecían ser completamente claros, perdieron su consistencia. Así, la misma categoría de **trabajo doméstico**: ¿se refiere solo al trabajo en la casa?, ¿o incluye el embarazo y la crianza de los niños? Los argumentos giraban en un círculo, como cuando el **trabajo doméstico** se entendía simplemente como **trabajo femenino** y viceversa, con lo que se partía de la división sexual del trabajo, que era lo que debía explicarse. Además, la ocupación casi exclusiva con el **trabajo doméstico** no remunerado desplazó el interés en el trabajo remunerado de las mujeres como empleadas domésticas o trabajadoras asalariadas. Asimismo, el acento en lo económico parecía pasar por alto cuestiones políticas, ideológicas, psicológicas y sexuales. En el **movimiento de mujeres**, se encontraba que la abstracción del d.t.d., su alejamiento de las cuestiones políticas prácticas, era frustrante. El debate era difícil de comprender. Los conceptos parecían llevar una vida autónoma, sin conexión con el mundo real.

4. El d.t.d. de la década de 1970 se dirigió a dos grupos distintos: las feministas socialistas y la izquierda. Al final de la década, la mayoría de las feministas consideraba el d.t.d. como una empresa fallida. Heidi Hartmann articuló la decepción generalizada en un influyente artículo acerca del "infeliz matrimonio del marxismo y el **feminismo**" (1981) cuya primera versión ya circulaba en 1975. Señalaba que "las categorías marxistas son ciegas respecto al **sexo**" y demandaba la aceptación de dos paradigmas teóricos: el "análisis marxista" y el "conocimiento" feminista "de que el patriarcado es una estructura social e histórica" (21s.). Esta teoría de dos sistemas afirmaba una alianza entre capitalismo y patriarcado, cada uno de los cuales debe analizarse en forma particular. Desde este punto de vista, el intento en el d.t.d. de cerrar la brecha entre ambos sistemas tenía poco sentido.

La representación de dos sistemas distintos –capitalismo y patriarcado– se convirtió pronto en un consenso socialista-feminista. Sin embargo, esto significaba que la teoría marxista permanecía exenta de cualquier contacto con las perspectivas feministas. Como Iris Marion Young subrayó irónicamente, "les permitía a las marxistas tradicionales mantener inalteradas, en lo esencial, la teoría de los dos sistemas, su concepción de las relaciones de producción, del desarrollo histórico y del análisis de la estructura capitalista […y] comprender la opresión de la mujer simple-

mente como un apéndice de las principales cuestiones del marxismo" (Young 1981, 49). En todo caso, en el **movimiento de mujeres**, otras cuestiones teóricas y prácticas se volvieron más urgentes, y desapareció el interés en el **feminismo** socialista, especialmente en el d.t.d.

En el clima político conservador de la década de 1980, y en el marco de la disolución de los movimientos sociales de izquierda, el d.t.d. también decayó. El trabajo teórico feminista hizo algunos progresos, tuvo éxitos, pero se perdió la conexión con las activistas del **movimiento de mujeres**. Dado que el **feminismo** sobrevivió en las universidades, fue adaptado en consecuencia. Las científicas feministas más recientes ya no provenían del movimiento radical de las mujeres.

Sin embargo, quedaba algún interés en teorizar el **trabajo doméstico**. Allí donde existen fuertes tradiciones marxistas, pequeños grupos de economistas, sociólogos e historiadores de ambos **sexos** siguieron trabajando cuestiones que surgieron del d.t.d., por cierto que de manera crítica frente a las teorías de los "dos sistemas", pero también en contra de un punto de vista de clase demasiado estrecho. Maxime Molybeux (1979, 22) dio el paso decisivo con la exigencia de reconstruir la discusión socialista-feminista en dos direcciones: en primer lugar, el d.t.d. debería pasar del plano abstracto del modo de producción al más concreto "plano de las formaciones sociales determinadas y de su reproducción". En segundo lugar, el objeto de análisis debería ir más allá del **trabajo doméstico**, ya que la opresión de las mujeres "no puede ser reducida solo a los factores económicos o materiales". Ambas direcciones tuvieron adeptos.

Miriam Glucksman (1990), por ejemplo, investigó la influencia que la reestructuración industrial producida entre las dos guerras mundiales ejerció sobre la posición de las mujeres británicas en el período de posguerra, tanto en la casa como en la vida profesional, ya que "las transformaciones estructurales en la producción de mercancías […], en última instancia, solo pueden ser abordadas en conexión con las transformaciones tanto en la economía doméstica como entre esta y la producción de mercancías" (28). Glucksman considera que su método de análisis es generalizable: "La pregunta abstracta por la relación entre **género** y clase solo puede responderse de manera concreta. Los análisis individuales tomados en conjunto pueden contribuir a la formulación de una teoría general" (274).

Dos trabajos económicos de la década de 1990 retoman el d.t.d. en informes bibliográficos sobre las mujeres y el capitalismo. Ben Fine (1992) sostiene que el marxismo y el **feminismo** son compatibles y critica la "esquizofrenia analítica" de la teoría de los dos sistemas. Considera que la limitación del d.t.d. es producto del estructuralismo inspirado en Althusser y reclama un nuevo comienzo. Jean Gardiner (1997) espera menos de esto, pero ofrece un buen panorama crítico acerca del d.t.d., que, para la autora, representa "un proyecto ambicioso", "que fue llevado adelante por un grupo débil, con escaso y marginal apoyo de intelectuales marxistas-feministas" (97) que, a pesar de mencionar los temas de trabajo, no pudieron superar sus propias falencias.

Hasta la década de 1990, los problemas teóricos del d.t.d. permanecieron irresueltos. Todavía parece, por ejemplo, como si el **trabajo doméstico** fuera algo cuya sede, actores y contenido fueran evidentes. El concepto de reproducción, que, en los distintos contextos teóricos, posee significados diferentes (cf. Edholm, Harris y Young 1977; Beechey 1979; Himmelweit 1983) parece haberse restringido, entretanto, a la reproducción de la especie. De un modo similar, el concepto de reproducción de la fuerza de trabajo se volvió asombrosamente elástico; va desde la

reproducción biológica hasta cualquier tipo de trabajo –remunerado o no remunerado– que contribuya a la subsistencia de los seres humanos, tenga lugar en casas particulares, para el mercado o en el puesto de trabajo. El nuevo término "trabajo reproductivo" incluye el trabajo emocional, intelectual o físico, remunerado o no (para un resumen, cf. Glenn 1992, 4).

Lise Vogel (1983; 2000) intenta incluir dentro de una reconstrucción de la economía política marxista al **trabajo doméstico** como un segundo componente, hasta entonces oculto, del trabajo socialmente necesario; y, por lo tanto, como una forma específicamente capitalista. En "el componente social del trabajo necesario" discutido por Marx, reside un "componente doméstico", el trabajo no remunerado, que contribuye a la reproducción diaria y a largo plazo de los agentes de la mercancía fuerza de trabajo y de la clase trabajadora (162). Aunque no crea valor, es indispensable para la apropiación del plusvalor y la reproducción capitalista.

A pesar de todos los problemas, el d.t.d. resultó influyente. El hecho de que el debate reconozca los hogares privados como sitios de producción y no solo como sedes del consumo desplazó el marco en el que eran analizadas las actividades de las mujeres. Al emplear categorías de la crítica de la economía política, el análisis del **trabajo doméstico** no remunerado realizado por miembros de la familia, así como el cuidado de los niños en las casas particulares comenzaron a ser considerados como procesos de trabajo. El d.t.d. colocó el **trabajo doméstico** y la reproducción de la fuerza de trabajo en el contexto de la reproducción capitalista y puso en claro una serie de tendencias y contradicciones. Junto con otros desarrollos (por ejemplo, el incremento del trabajo remunerado de las mujeres, el surgimiento de movimientos más fuertes de mujeres, el interés de las ciencias económicas establecidas por la casa particular y el "capital humano"), el d.t.d. hizo socialmente visible la actividad doméstica como trabajo y la introdujo en la agenda política. Las autoras del d.t.d. estuvieron entre las primeras en problematizar los límites en la comprensión del marxismo de aquel momento, e intuyeron anticipadamente la crisis del marxismo. A pesar de las claras ambivalencias y de las muchas cuestiones irresueltas, el d.t.d., en cuanto desafío para las teorías feminista y marxista, permanece como un proyecto inconcluso

Bibliografía: P. Armstrong y H. Armstrong, *Theorizing Women's Work*, Toronto 1990; M. Barrett, "Begriffsprobleme marxistisch-feministischer Analyse", en: *Argument*, año 24 (1982), nº 132, 174-185; –, *Das unterstellte Geschlecht. Umrisse eines materialistischen Feminismus* [1980], Berlín Occ. 1983; R. Bauböck, *Hausarbeit und Ausbeutung*, Viena 1988; V. Beechey, "On Patriarchy", en: *Feminist Review 3*, año 1 (1979) 66-82; H. Behrend, "Marxismus und Feminismus – inkompatibel oder verwandt?", en: *Utopie Kreativ*, año 10 (1999), nº 109/110, 162-173; M. Benston, "The Political Economy of Women's Liberation", en: *MR*, año 21 (1969), fasc. 4, 13-27; M. R. Dalla Costa, "Die Frauen und die Umsturz der Gesellschaft", en: S. James (ed.) *Die Macht der Frauen und der Umsturz der Gesellschaft*, Berlín Occ., 1973, 22-66; C. Delphy, *Close to Home: A Materialist Analysis of Women's Oppression*, Londres 1984; G. Dietrich, "Die unvollendete Aufgabe einer marxistische Fassung der Frauenfrage", en: *Projekt sozialistischer Feminismus*, *Geschlechterverhältnisse*, *Argument*, nº extraord. 110, Berlín Occ. 1984, 24-41; F. Edholm, O. Harris, K. Young, "Conceptualising Women", en *Critique of Anthropology*, año 3 (1977), 9/10, 101-130; A. Ferguson, "Women as a New Revolutionary Class", en: P. Walker (ed.), *Between Labor and Capi-*

tal, Boston 1979, 279-309; B. Fine, *Women's Employment and the Capitalist Family*, Londres 1992; H. Fraad, S. Resnick, R. Wolff, *Bringing it All Back Home. Class, Gender & Power in the Modern Household,* Londres 1994; J. Gardiner, *Gender, Care, and Economics*, Basingstoke 1997; M. Gimenez, "The Dialectics of Waged and Unwaged Work: Waged Work, Domestic Labor and Household Survival in the United States", en: J. Collins y M. Gimenez (eds.), *Work without Wages: Domestic Labor and Self-Employment within Capitalism*, Albany 1990, 25-45; N. Glazer, "Servants to Capital: Unpaid Domestic Labor and Paid Work", en: N. Gerstel y H. E. Gross (eds.), *Families and Work*, Filadelfia 1987, 235-255; E. N. Glenn, "From Servitude to Service work: Historical Continuities in the Racial Division of Paid Reproductive Labor", en: *Signs*, año 18 (1992), fasc. 1, 1-43; M. Glucksman, *Women Assemble: Women Workers and the New Industries in Inter-War Britain*, Londres 1990; R. Hamilton y M. Barret (eds), *The Politics of Diversity*, Londres 1986; H. Hartmann, "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminist: Toward a More Progressive Union", en: *Sargent* (1981), 1-41; F. Haug y K. Hauser, "Geschlechtverhältnisse. Zur internationalen Diskussion um Marxismus-Feminismus", en: *Argument*, nº extraord. 110, Berlín Occ. 1984., 9-23, 42-102; S. Himmelweit, "Reproduction", en: *DMT* (1983), 417-420; M. Inman, *In Woman's defense*, Los Ángeles 1940; –, *The Two Forms of Production Under Capitalism*, Long Beach, California 1964; D. Léger, *Le Féminisme en France,* París 1982; U. Linnhoff, *Die neue Frauenbewegung: USA – Europa seit 1968*, Colonia 1974; M. Molyneux, "Beyond the Domestic Labour Debate", en: *NLR*, año 20 (1979) 116, 3-27; P. Morton, "A Woman's Work Is Never Done", en: E. Altbach (ed.) *From Feminism Liberation* [1ª edición, 1970], Cambridge, Massachussets 1971, 211-227; S. Pohl, *Entwicklung und Ursachen der Frauenlohndiskriminierung. Ein feministisch-Marxistischer Erklärungansatz*, Frankfurt/M 1984; L. Sargent (ed.), *Women and Revolution: A discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*, Boston 1981; W. Secombe, "Hausfrau und Hausarbeit im Kapitalismus", en: *Die Internationale* (agosto de 1975), 11-42; E. Senghaas-Knobloch, "Gesellschaftliche Reproduktion und weibliche Arbeitskraft", en: *Leviathan*, año 4 (1976), fasc. 4, 543-558; L. Vogel, *Marxism and the Oppression of Women: Toward a Unitary Theory*, New Brunswick 1983; –, "Engels' Origin: Legacy, Burden, and Vision", en: Ch. Arthur (ed.), *Engels Today*, Londres / Nueva York 1996, 129-151; –, "Domestic Labor Revisited", en: *Science & Society*, año 64 (2000), fasc. 2, 151-170; K. Weigand, *Red Feminism: American Communism and the Making of Women's Liberation*, Baltimore 2001; J. Windebank, "Explaining Women's Relationship to Home and Family: the Domestic Labour Debates in France", en: *Women's Studies International Forum*, año 17 (1994), fasc. 5, 449-509; I. Young, "Beyond the Unhappy Marriage: A Critique of the Dual Systems Theory", en: *Sargent* (1981), 43-70.

Lise Vogel
Trad. de Martín Salinas

⇨ Ama de casa, Capitalismo, Clases, Clase obrera, Crisis del Capitalismo, Derecho reproductivo, División del Trabajo, **Domestificación del Trabajo**, **Estudios de la Mujer, Feminismo**, Modo de Producción, **Movimiento de Mujeres**, Movimiento estudiantil, Patriarcado, Plusvalor, Política de Identidad, Producción de la vida, Trabajo, **Trabajo familiar / Trabajo doméstico**, Trabajo productivo / improductivo, Trabajo reproductivo.

Democracia de género

Al.: Geschlechterdemokratie.
Ár.: ad-dīmuqrātīya al-ǧinsīya.
Ch.: xingbie minzhuzhuyi 性别 民主主义.
F.: démocratie intersexuelle.
I.: gender democracy.
R.: demokratija génderov.

Al igual que "*gender mainstreaming*" y "contrato de género", la d.g. no es una categoría teórica, sino más bien una de las consignas políticas que marcaron, durante la década de 1990, un desplazamiento en la política contra la subordinación de las mujeres. Estas consignas se orientan, aunque de manera diferente, al ordenamiento de los **géneros** y ya no solo a la política de las mujeres. El término circula, sobre todo, en el entorno de los miembros del Partido Verde Alemán y refiere, en tanto idea política rectora, a los nuevos requerimientos de regulación política que se presentan en el proceso de las condiciones de la globalización neoliberal, que se imponen a escala mundial. Como articulación

táctica, la d.g. se propone influir en los procesos de transformación de la 'modernización' y la 'profesionalización' en la economía y en la política. Los conceptos de **género** y democracia –relevantes en términos de hegemonía para la política actual– son conectados como consigna de una estrategia que busca inscribir una política dirigida a "la igualdad de **géneros**" en todos los ámbitos políticos y estructuras organizativas. De esta manera, se ha desplazado el significado del término acuñado por Halina Bendkowski en 1994; término que se orientaba a denunciar como antidemocráticas las relaciones de opresión de las mujeres y a poner en evidencia las estrategias patriarcales. En el programa del Partido Verde Alemán, el término se vuelve más extensivo, a fin de conseguir una capacidad de alianza de mayor alcance para la política de las mujeres; por ejemplo, por medio de la formación de actores de la sociedad civil para una capacidad de acción en la política cotidiana y mediante la orientación hacia una 'cooperación' entre feministas y hombres, en términos de una política de **géneros**, en aras de la realización de la 'igualdad de oportunidades' para ambos **géneros** (cf. Neusüss 1998, 1999; Zepp 1997).

El punto de partida para el intento de la nueva política feminista de los Verdes es la crítica a los "límites burocrático-institucionales" y a las "medidas de fomento para las mujeres", impulsadas por una "política de las mujeres y de equiparación" institucionalizada por el Estado. Estas medidas marginan problemas sociales generales de la división injusta del trabajo, la seguridad social, el cuidado de los niños, etc., en cuanto "problemas femeninos", específicamente, y, en consecuencia, marginan el "fomento para las mujeres" como un "área diferenciada" de la política social (Lukoschat 1997, 30).

En los discursos y políticas feministas de las décadas de 1980 y 1990, dos puntos de referencia anteceden a la preferencia por la política de **géneros** en lugar de la política de las mujeres. Por un lado, el debate *gender* sobre la construcción social, psicológica y cultural del **género**; por otro lado, la discusión político-práctica, traída desde la política desarrollista, sobre el empoderamiento de los actores de la sociedad civil, en especial, sobre la formación de la capacidad de acción política de las mujeres (cf. von Braunmühl 2001). Se trata de un término controvertido entre las feministas. Christina Thürmer-rohr critica la reciente fijación implícita del **género**: la "d.g." puede "transformarse, incluso, en expresión de falta de democracia; es decir, cuando [...] la relación de **géneros** se aísla del contexto político y, menospreciando otras relaciones injustas, se convierte en la relación central, que se encontraría necesitada de democratización; es decir, cuando se totaliza" (2001, 36). Ingrid Kurzscherf desconfía de una "'resocialización' de la democracia" por medio de "un concepto de empoderamiento que coloca en el centro la activación e integración de competencias externalizadas y marginalizadas de las 'mujeres'", cuando se trata de "cuestiones de la política pertenecientes al plano del contenido y la concepción, así como de la sustancia social de la democracia y de la internalización de presupuestos funcionales de la democracia, de orden socioeconómico y sociocultural" (1999, 253).

El marco de referencia esencial de la d.g. es la adaptación de las organizaciones y culturas empresariales, por un lado, y de las instancias administrativas e instituciones estatales, por el otro, a las condiciones de la globalización neoliberal y la consecuente profesionalización de las organizaciones políticas, incluidas las ONG. Categorías propias de la racionalización y de la gestión de recursos humanos en la economía empresarial, tales como 'Total-E-Quality', 'Diversity' y 'Gender-training', dominan el discurso de la d.g. (cf. Neusüss 1998 y 1999). Así como el concepto de *gender mainstreaming* en cuanto concepto rector de instituciones de regulación internacional (ONU, UE), tam-

bién la d.g. se concentra, consecuentemente, en una política para la regulación de las condiciones laborales y vitales de una mano de obra altamente calificada en la economía y la política. Bajo esta forma, el término d.g. es criticado como portador de una nueva política de equiparación en la cual se desvanece lo universal y social en la relación de la democracia con la política de **género**. La reducción del campo de visión al ordenamiento de los **géneros** en las posiciones más elevadas desarticula las limitaciones de participación que tienen mujeres y hombres, en condiciones vitales precarias, así como migrantes, lesbianas u homosexuales (cf. Thürmer-Rohr 2001; Weinbach 2001; Young 2001; Kontos 2000).

En la investigación sobre **masculinidades**, Robert W. Connell (1995 y 1999) describe la conexión de la d.g. con los discursos de la modernización dominantes. Estos se encuentran vinculados con un "proyecto masculino de los **géneros**" en el cual el contexto de reproducción social permanece subordinado a los intereses político-económicos. Y Peter Döge sostiene que las políticas estatales, que se relacionan con las condiciones de la globalización, respondían a intereses y a privilegios de "empresarios-especuladores", en cuanto nueva forma de las fuerzas gerenciales. De esta manera, quedaría asegurada la continuación de sus exenciones particulares respecto de las actividades de reproducción. Esta política bloquearía, sin embargo, la realización de la igualdad de los **géneros** como meta central de la d.g., aunque las mujeres tengan acceso ahora a las posiciones de conducción (1998, 8s.). Döge define el aporte de la investigación sobre masculinidades a la d.g. como unidad necesaria entre la "investigación sobre masculinidades" y las estrategias de "desmasculinización". "Aquí es donde entra en juego la crítica de la masculinidad, que comprende la d.g. no solo como el desmontaje de la dominación cuantitativa de los hombres en importantes áreas sociales y como transformación de los hombres en el plano individual, sino, sobre todo, como disolución de la **masculinidad** en cuanto principio dominante que estructura la sociedad –en cuanto norma–" (2000, 23)–. Sin embargo, la relación entre, por una parte, las nuevas posiciones, estrategias y praxis (vinculadas con la política de géneros) en la economía y la política, por otra, y la creciente marginalización y exclusión de los hombres de la clase trabajadora, aún no ha sido abordada en las investigaciones sobre **masculinidades.**

Como discurso de la modernización, la d.g. parece ser complementaria de las políticas de reforma puntuales de la nueva socialdemocracia. La imagen rectora de la "política del estilo de vida", inspirada en Anthony Giddens (1996, 1999), bajo las condiciones dadas de la economía de mercado, es la apelación al individuo particular y la puesta en libertad de este como fuerza de la sociedad civil. Giddens define la creciente igualdad de los **géneros** como un rasgo tendencial básico de la globalización. La igualdad de oportunidades se ampliaría por medio de la participación de los individuos en los procesos de negociación democráticos. Como objetivo de este desarrollo, se propone que la autodeterminación en formas de vida como la familia, los procesos de decisión política y la formación de la identidad sean regulados de manera autorresponsable. El Estado sería liberado de su carga en cuanto fuerza generalizada de la configuración de lo social. Birgit Sauer (1999) recuerda la conquista de posibilidades más de participación para las mujeres mediante una política de equiparación estatal. La crítica al "modelo de regulación corporativista del fordismo de la RFA" pasa por alto que las mujeres se constituyeron repetidamente como un "grupo subalterno" y pusieron en marcha un movimiento social en el que ellas establecieron de manera conjunta políticas contra la subordinación de las mujeres. "La democratización solo es posible cuando el modo

de organización institucional del Estado –democrático o no democrático– es reconocido en su estructura abarcadora, que deja su marca en los potenciales de acción movilizados por las mujeres" (91). A esta crítica le falta, por cierto, una perspectiva política.

Fuera del ámbito de lengua alemana, la discusión sobre la d.g. es, en gran parte, desconocida. Cynthia Cockburn usa ciertamente el concepto de d.g. para exigir una participación más adecuada de las mujeres en las formas democráticas de toma de decisión en la UE. Contra la circunscripción patriarcal a los trabajadores industriales blancos y hombres, cuyos intereses son preferentemente defendidos en las instancias institucionales, ella aboga por conceptos de política democrática más amplios, que permitan "las posibilidades de expresión colectiva para las mujeres y otros grupos oprimidos en el proceso democrático" (1995, 3). Iris Young, en cambio, critica que la representación de la democracia se desintegra si esta es reducida a un código para la igualdad de **géneros** y, a la vez, no se clarifica qué "significaría la igualdad en procesos de decisión política" (1998, 68). Un diálogo entre mujeres y varones o la participación meramente formal de ambos en la toma de decisiones no serían respuestas adecuadas.

Bibliografía: H. Bendkowski, "Initiativen gegen Gewalt", en: J. Dohnal (ed.), *Im Namen der Liebe*, Viena 1994, 9-18; C. von Braunmühl, "Mainstream = Malestream? Der 'Gender'-Ansatz in der Entwicklungspolitik", en: *Forum Wissenschaft*, año 18 (2001), fasc. 2, 51-55; C. Cockburn, "Strategie für eine Geschlechterdemokratie. Frauen und der Europäische Soziale Dialog", en: *Beiheft 4 von Soziales Europa*, Luxemburgo 1995; R.W. Connell, *Masculinities*, Cambridge 1995; –, "Männer in der Welt. Männlichkeiten und Globalisierung", en: *Widersprüche*, año 18 (1998), nº 67, 91-105; P. Döge, *Männerforschung und Geschlechter-demokratie*, Berlín 1998; –, "Geschlechterdemokratie als Männlichkeitskritik. Männerforschung, Männerpolitik und der 'neue Mann'", en: *Aus Politik und Zeitgeschichte, Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament,* año 50 (2000), fasc. 31/32, 18-23; A. Giddens, *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales,* Madrid 1996; –, *La tercera vía. La renovación de la social-democracia*, Madrid 1999; S. Kontos, "Neoliberalismus und rot-grüne Frauenpolitik 1", en: *Kommune* (2000), fasc. 10, 42-46 y 11, 45-52; I. Kurz-Scherf, "Demokratie und Geschlechterverhältnis", en: D. Berg-Schlosser y H.-J.Giegel (eds.), *Perspektiven der Demokratie. Probleme und Chancen im Zeitalter der Globalisierung*, Frankfurt/M 1999, 217-259; H. Lukoschat, "Vorschläge zur Verankerung feministischer Politik in der reformierten Stiftung", en: Bildungswerk der Heinrich-Böll-Stiftung (ed.), *Geschlechterdemokratie als neues Konzept?*, Berlín 1997, 28-41; C. Neusüss, "Das Potenzial zur Avantgarde ist da", en: *Nachrichten der Heinrich-Böll-Stiftung* (1998), 5-8; –, "Von der Frauenförderung zur Geschlechterdemokratie – Frauen und Männer müssen sich in Bewegung setzen!", en: M. Krannich (ed.), *Geschlechterdemokratie in Organisationen. Dokumentation einer Fachtagung*, Berlín 1999, 15-20; B. Sauer, "Demokratisierung mit oder gegen den Staat? Sieben Thesen zu einer feministischen Revision staatstheoretischer Ansätze", en: G. Abels y S. Sifft (ed.), *Demokratie als Projekt. Feministische Kritik an der Universalisierung einer Herrschaftsform*, Frankfurt/M 1999; C. Thürmer-Rohr, "Gleiche unter Gleichen? Kritische Fragen zu Geschlechterdemokratie und Gender Mainstreaming", en: *Forum Wissenschaft*, año 18 (2001), fasc. 2, 34-37; H. Weinbach, "Über die Kunst, Begriffe zu fluten. Die Karriere des Konzepts 'Gender Mainstreaming'", en: ibíd., 6-10; B. Young, "Geschlechterdemokratie für Wertschöpfungsstarke. Grenzziehung zwischen Migrantinnenpolitik und 'Gender Mainstreaming'", en: ibíd., 38-41; I. M. Young, "Digging

into the meaning of democracy", entrevista en: *Femina Politica*, año 7 (1998) fasc. 1, 66-71; M. Zepp, "Gemeinschaftsaufgabe Geschlechterdemokratie – ein Strukturmodell in progress", en: *Femina Politica*, año 6 (1997), fasc. 1, 91-95.

Víctor Rego Díaz
Trad. de María Verónica Galfione

⇨ Autodeterminación, Democracia, Contrato de género, Emancipación, **Emancipación femenina**, Estilo de vida, Familia, *Gender mainstreaming*, Globalización, Hegemonía, Igualdad, **Masculinidad**, **Movimiento de mujeres**, *New Deal* verde, Neoliberalismo, opresión, Organizaciones no gubernamentales, Patriarcado, Política de equiparación, **Relaciones de género, Sexo / Género.**

Día internacional de la mujer

Al.: Internationaler Frauentag.
Ár.: yaum al-mar'a al-ālamī.
Ch.: Guoji Funüjie 国际妇女节.
F.: Journée internationale de la Femme.
I.: International Women's Day.
R.: meždunarodnyi den' ženščin.

La historia del d.i.m. muestra, junto con las fortalezas, al mismo tiempo las debilidades de las organizaciones socialistas en relación con la **cuestión femenina**. Su valor simbólico es equivalente al del 1º de mayo como el día de lucha de los trabajadores; sin embargo, la dedicación extra a las mujeres de un día al año es también un signo de desamparo político. El hecho de que el d.i.m. estuviera organizado 'desde arriba' lo convirtió en un ejercicio obligatorio; no obstante, pudo ser aprovechado como plataforma para las demandas sin resolver de las mujeres. La segunda ola del **movimiento de mujeres** ha ignorado, en gran parte, el d.i.m.; solamente su ala socialis-

ta se unió a las manifestaciones oficiales de las organizaciones socialistas.

1. Mediante apariciones provocadoras en la opinión pública, el movimiento de las sufragistas de principios del siglo XX luchaba a favor del sufragio femenino y a favor del derecho de las mujeres a la educación y a la propiedad. Socialistas estadounidenses continuaron estas campañas y convocaron, el 28 de febrero de 1909, a una jornada de protesta nacional a favor del sufragio femenino y de la idea del socialismo. El primer congreso internacional socialista de las mujeres, en 1910 en Copenhague, retomó estas campañas y llamó a la organización de un d.i.m. (cf. Kaplan 1985, 16ss.). Clara Zetkin, junto a Alejandra Kollontai una de las principales impulsoras del d.i.m., le dio una orientación: "En conformidad con las organizaciones políticas y sindicales del proletariado, dotadas de conciencia de clase, en su propio país, las mujeres socialistas de todos los países organizan cada año un d.i.m. que, ante todo, está al servicio de la agitación del sufragio femenino. La demanda debe ser examinada en conexión con la íntegra **cuestión femenina** de acuerdo con la concepción socialista. El d.i.m. debe tener un carácter internacional y tiene que ser cuidadosamente preparado" (*Día Internacional de la Mujer*, 1910; ARS, 480).

Pero, en vísperas de ese congreso, el emperador Guillermo II propuso nuevamente la imagen burguesa-patriarcal de la mujer: "La tarea principal de la mujer alemana no está en el ámbito de las asambleas y asociaciones ni en la obtención de presuntos derechos, sino en el trabajo silencioso en la casa y en la familia" (*apud* Scholze 2001, 10). Esta delimitación de la "actividad femenina" prácticamente no encontró una estructura de recepción en las asociaciones burguesas de mujeres que, en todo caso, trataban de lograr una independencia parcial, individual, a través de la formación y la ocupación profesionales; la demanda radical de igualdad y autodeterminación plenas y la manifestación de las sufragistas por medio de la acción directa –a menudo, prohibida y, en todo caso, discriminada– no fueron adoptadas por ellas (cf. Zetkin 1928/1971, 119ss.; Wurms 1983, 16, 24). De manera igualmente controversial se desarrollaron las discusiones de las socialistas en torno a las posibles coaliciones con las asociaciones burguesas de mujeres. En la mayoría de los casos, se buscó, sin embargo, la colaboración con todas las agrupaciones de mujeres, con vistas a organizar el d.i.m. como "acción internacional unitaria" (Zetkin 1928/1971, 219). El 19 de marzo de 1911 tuvo lugar el primer d.i.m. El trasfondo fue la rememoración de las jornadas de marzo de la revolución de 1848/1849 y de la Comuna de París de1871.

2. La III Internacional fijó el 8 de marzo para el d.i.m. Desde 1922, ese día recuerda la huelga de trabajadoras textiles de Petrogrado que contribuyó decisivamente, en febrero de 1917, al estallido de la Revolución Rusa. Esta conexión se enfrentó a rechazos en las organizaciones burguesas de mujeres y en la socialdemocracia. La afiliación partidaria llevó, en cada caso, a que en el d.i.m. se adoptaran consignas y se realizaran actos diferentes (cf. IG Metall 1985, 51). Más allá del disenso entre las direcciones partidarias acerca del 'frente de unidad', una y otra vez participaron también grupos religiosos y burgueses, en alianzas locales, nacionales e internacionales, para celebrar el d.i.m.; en particular, en campañas sobre las políticas pacifista, sexual y solidaria que iban más allá de las diferencias de clase (cf. Scholze 2001; Wurms 1983). El reconocimiento del d.i.m. en partidos y sindicatos de izquierda mostró un dilema moral del movimiento proletario, que estaba dominado por los hombres: la integración de las mujeres en la lucha proletaria general fue

una decisión estratégica; al mismo tiempo, todo apartamiento respecto de la campaña política despertó las mayores suspicacias: "El d.i.m. solo obtuvo su legitimación […] a través del motivo de que la conciencia política subdesarrollada de las mujeres" debía ser "politizada" (Chatterjee 2002, 21). Todavía en la década de 1920, militantes del Komsomol [Liga Comunista de la Juventud] en la URSS, entre otros, se manifestaron violentamente en contra de la organización de actos en el d.i.m. (cf. 68).

El d.i.m. se convirtió, con el correr del siglo XX, en una jornada festiva de carácter político en la que debían visibilizarse públicamente demandas de la política de las mujeres: plena equiparación de las mujeres en lo político, derecho al trabajo y la formación, igual salario para todos o protesta en contra de la violencia contra las mujeres. Ya desde la década de 1920, se plantearon demandas de política sexual: la protesta contra la criminalización del aborto y la demanda de autodeterminación sexual de las mujeres. Declaraciones de solidaridad con mujeres de otros países pertenecieron al catálogo de demandas del d.i.m.; asimismo, la protesta contra el racismo y la explotación del '**Tercer Mundo**'. Aun cuando el desenlace revolucionario de la Primera Guerra Mundial acarreó, en muchos países, la conquista del sufragio femenino, las luchas por ello se extendieron en parte, en Europa, hasta finales de la década de 1970, hasta que el proceso finalmente se cerró con la aceptación del voto femenino en el cantón suizo de Appenzell.

Las guerras y las luchas de liberación nacionales marcaron también cesuras en el movimiento socialista de las mujeres y desplazaron las condiciones de la política de estas últimas. El d.i.m. fue, al mismo tiempo, una crónica de la lucha contra el nacionalismo, el imperialismo y el chovinismo de las potencias bélicas (cf. Zetkin, *Der intern. soz. Frauentag*, 1915; ARS, 666). En cuanto defensoras activas de las resoluciones pacifistas, algunas activistas del d.i.m., a las que se acusaba de "incitación en contra del militarismo" (Wurms 1983, 24), fueron perseguidas y condenadas a penas de reclusión ya en los años anteriores a la Primera Guerra Mundial. Bajo "las condiciones del derecho de guerra, el d.i.m. debió ser preparado y organizado de manera fácticamente ilegal" (Scholze 2001, 31). La protesta contra el fascismo dejó su impronta en el d.i.m.: en el centro de la retórica fascista, se situaba la asociación simbólica entre la guerra de conquista, el nacionalismo y el culto a la madre; así, en Alemania, el día de la madre fue declarado fiesta nacional en 1933. En los presidios y en los campos de concentración para mujeres, el d.i.m. adquirió el significado de un día de recuerdo y esperanza colectivos, incluso a través de formas de expresión simbólica mínimas, como la de llevar un hilo rojo cosido en el saco de la vestimenta de las presas (66ss.). En la clandestinidad, se emprendieron formas de intervención subversivas o se politizó el día de la madre: se instó a las 'madres alemanas' a resistir la empresa bélica fascista (74).

3. La Revolución Rusa fijó la "equiparación de la mujer" en la Constitución soviética. El d.i.m. fue publicitado como día de manifestación a favor de la emancipación de la mujer (cf. Álvarez González 1999). En el d.i.m. de 1920, Lenin declaró que la liberación de las mujeres era un componente revolucionario del socialismo: "El movimiento obrero femenino se plantea como tarea principal luchar por la igualdad económica y social de la mujer, y no solo por la igualdad formal" (*LOC* 32, 440). Choi Chatterjee concibe la retórica política del temprano poder estatal soviético como una forma de praxis política: "La celebración del d.i.m. no era meramente simbólica –un barniz para la ejercitación en

el poder–, era una forma estratégica de praxis cultural que marca la peculiaridad de la civilización soviética, que legitima la misión soviética para las mujeres y define la construcción soviética del **género**" (2002, 6). En este sentido, el d.i.m. era estilizado como un "ritual sacro" y aprovechado para demostrar, tanto a la población autóctona como a los Estados capitalistas, el cuidado particular que el Estado soviético les concedía a sus mujeres –por ejemplo, integración en el trabajo asalariado, en la alfabetización o en la edificación de las instituciones del socialismo de Estado–. La capacidad concreta de acción de las mujeres podía desarrollarse solo dentro de este marco permitido por el Estado (87). "Con el proyecto soviético de Internacionalismo promovido en la década de 1920, el d.i.m. debía servir para adaptar al modelo soviético los movimientos comunistas de mujeres presentes también en otros países" (78). Las praxis políticas de las mujeres en la URSS consistentes en desarrollar campañas de información, formación y movilización durante el d.i.m. en empresas y colonias agrícolas, con vistas a captar allí a las trabajadoras de la producción y agrarias, fueron adoptadas por activistas de otros países (cf. Scholze 2001, 50). Un instrumento estratégico de educación política fue el teatro de mujeres durante el d.i.m.: la nueva mujer soviética aparecía en él, según Chatterjee, como un "arquetipo proteico" que se encontraba más arraigado a la cultura popular que en concordancia con la identidad socialista idealizada (2002, 102). Con el énfasis en la continencia sexual de las mujeres y la promoción de relaciones matrimoniales estables, se anunciaba la era stalinista. A fines de la década de 1930, el d.i.m. fue establecido como festividad nacional. Los discursos del Estado presentaban ahora durante el d.i.m., en la URSS, una conexión entre nación, trabajo, maternidad y heroínas celebradas a través de los medios de comunicación; algo en lo cual Chatterjee ve la reafirmación ideológica de la fe en la igualdad y el bienestar dentro del sistema soviético (135ss.).

4. Después de la Segunda Guerra Mundial, el d.i.m. fue también institucionalizado en otros países socialistas de Estado y asumió un carácter similar al del 1° de mayo. Las consignas del d.i.m. en los países socialistas de Estado, durante las décadas de 1950-80, mostraban los estadios de desarrollo de la política estatal para las mujeres, que, en gran medida, tenían que repetirse, por así decirlo, de manera retrospectiva en los países industrializados: con la creciente 'integración de las mujeres en el trabajo asalariado', confluyeron los cambios profundos en la legislación laboral y social, durante las décadas de 1950-60; desde la década de 1970, se sucedieron 'ofensivas de calificación' y un derecho familiar diferente que debía mejorar la 'compatibilidad entre familia y profesión'; esto, sin embargo, se limitaba solo a las mujeres (Scholze 2001, 107ss.). Las conquistas sociales –entre otras, la integración casi completa en el trabajo remunerado, la ampliación del cuidado de los niños y los ancianos y la política de vivienda– pusieron fin a la dependencia económica de las mujeres respecto de sus maridos. Al mismo tiempo, el d.i.m. transportó la lógica de la integración: la compatibilidad entre maternidad y orientación hacia el progreso industrial con vistas al incremento de la productividad. Las relaciones de fuerzas en las que se vio implicada la contradictoria emancipación de los **sexos** permanecieron encubiertas (102s.). La vigilancia estatal sobre el d.i.m. despolitizó muchos inicios progresistas, como las discusiones sobre los informes de cuentas del partido y sobre el desarrollo de proyectos comunales, lo que dependía "en buena medida de la receptividad de los dirigentes [en las empresas] y de la actividad y la capacidad de ejecución de las direcciones sindicales" (165).

En general, el d.i.m. degeneró en un evento aislado, determinado por la política social y de carácter obligatorio: la inauguración de instituciones para niños y de asistencia social iba acompañada de homenajes a las mujeres dispuestas a servir y capaces de hacerlo; el 'día de lucha' fue refuncionalizado como organización de eventos de cultura femenina y de deportes y privatizado como día de la ayuda vecinal y el trabajo cívico.

5. En la mayoría de los países del planeta, el d.i.m. se estableció como parte de la cultura política de liberación con una orientación de izquierda (cf. Scholze 2001, 104ss.). La influencia internacional de la *Federación Democrática Internacional de Mujeres* (FDIM) consiguió que, en 1975, "el 8 de marzo" fuera incorporado "en el calendario de la ONU de los días importantes que se repiten anualmente" (129).

En los países industrializados, incluyendo al ala socialista, la segunda ola del **movimiento de mujeres** ignoró, en gran medida, el d.i.m.. Para las socialistas, existía el problema de la '**doble militancia**'; i.e., debían organizar campañas y declaraciones públicas tanto el 8 de marzo como el 1° de mayo, mientras el movimiento autónomo de las mujeres estableció como día de lucha el 30 de abril –la noche de Walpurgis– como 'reconquista de la noche'. El *Sozialistischer Frauenbund* [Liga Socialista de las Mujeres] de Berlín Occidental vinculó, en el d.i.m., las demandas de derechos, de política laboral, de política familiar y sexual con llamamientos a un movimiento por el medio ambiente, la paz y la solidaridad internacional, en contraposición con las concepciones del PSA y del pequeño Partido de Unidad Socialista de Berlín Occidental (SEW). Congresos feministas organizados durante el d.i.m. afianzaron el desarrollo de una investigación feminista orientada a la experiencia y a la praxis (129s.). La consigna de la ONU, en la década de 1970, para las campañas mundiales a favor de la "Igualdad de derechos – Desarrollo – Paz" formulaba el consenso que permitió también a los partidos y sindicatos socialdemócratas recuperar el d.i.m. (125ss.) Precisamente en la década de 1980 creció la participación de las mujeres pertenecientes a sindicatos en el d.i.m., en el cual también estuvieron representadas las luchas contra el desempleo y a favor de la reducción de la jornada de trabajo (cf. IG Metall 1985, 83ss.; Wurms 1983, 130s.).

En la medida en que las mujeres aparecían en cuanto soldados y en cuanto funcionarias; en la medida en que las mujeres burguesas se manifestaban junto con las prostitutas; en la medida en que las iraníes, en señal de protesta, se quitaban el velo, en cuanto signo de costumbres obsoletas y de la postergación de la mujer (Scholze 2001, 134), el d.i.m. también funcionó, en parte, como manifestación en contra de la normativización patriarcal de la femineidad. Además de las declaraciones a través de discursos e informes políticos, se emplearon diversas formas de intervención: obras de teatro, lecturas de obras literarias, movilizaciones, asambleas en empresas durante las pausas de trabajo, etc. (157). A finales de la década de 1980, el d.i.m. era celebrado en más de 125 países. Se afianzó la tendencia de "organizar el d.i.m. cada vez menos con movilizaciones, declaraciones y discursos y cada vez más como un evento cultural" (141). Desde la década de 1990, pocas campañas políticas de gran alcance tuvieron lugar el 8 de marzo; una excepción fue, por ejemplo, el "FrauenStreikTag" [Día de Huelga de las Mujeres] de 1994, en Alemania, que unió iniciativas y organizaciones en protesta contra la postergación de las mujeres en la sociedad, la profesión y la familia, y que condujo a la fundación de un partido feminista cuya importancia, de todos modos, permaneció marginal (167ss.). Otro acontecimiento fue la marcha

mundial de las mujeres de 2000, como una carrera de relevos que debía expresar, en el mayor número posible de países, la protesta por las mujeres que viven en la pobreza y sufren violencia (184).

En general, el d.i.m. no ha podido desarrollarse como una iniciativa de las mujeres en el ámbito de la sociedad civil. Ambas cosas –tanto los rituales como los postulados del d.i.m.– se transformaron con el correr del tiempo. Pero, en la medida en que la jornada de celebración política, tanto como la retórica ligada a ella, sirvieron como marco para los discursos en los socialismos de Estado, lo que también se superpuso con las iniciativas de mujeres socialistas en los países capitalistas, el colapso de la URSS condujo a que esa línea quedara, en buena medida, interrumpida.

Bibliografía: A. Álvarez González, *Los orígenes y la celebración del Día de La Mujer, 1910-1945*, Oviedo 1999; C. Chatterjee, *Celebrating Women. Gender, Festival Culture, and Bolshevik Ideology, 1910-1939*, Pittsburgh 2002; IG Metall, *Internationaler Frauentag. Tag der Frauen seit 75 Jahren*, Frankfurt/M 1985; T. Kaplan, "Commentary on the Socialist Origins of International Women's Day", en: *Feminist Studies*, año 11 (1985) nº 1, 163-171; S. Scholze, *Der Internationale Frauentag einst und heute. Geschichtlicher Abriss und weltweite Tradition vom Entstehen bis zur Gegenwart*, Berlín 2001; R. Wurms, *Der Internationale Frauentag. Wir wollen Freiheit, Frieden, Recht*, 2ª ed., Frankfurt/M 1983; C. Zetkin, *Zur Geschichte der proletarischen Frauenbewegung Deutschlands* [1928], Frankfurt/M 1971; –, *Ausgewählte Reden und Schriften*. Vol. 1, Berlín Or. 1957 (*apud* ARS).

Víctor Rego Díaz y Antje Schmitt
Trad. de Emiliano Orlante

⇨ Amor libre, Apatía en el socialismo de administración dirigida, Autodeterminación, Bolchevización, Campaña, Clase obrera, Comuna de París, Conciencia de clase, **Control de la natalidad**, Contradicción básica, **Cuestión femenina**, **Democracia de género**, Derecho de voto, Derechos fundamentales, **Doble militancia**, Dominación, Educación femenina, Elecciones, Emancipación, **Emancipación femenina**, Esfera pública de oposición, Estado social, Fascismo, **Feminismo**, Formas de lucha sindical, Frente unido, Idealización, Liberación, Libertad, Madre, Movimiento antiautoritario, Movimiento de vecinos, **Movimiento de mujeres**, Movimiento internacionalista, Movimiento de los trabajadores, Movimiento pacifista, Nuevos movimientos sociales, Partidos, Política de equiparación, Política de la mujer, Política del trabajo femenino, Política demográfica, Primero de Mayo, Progreso, **Relaciones de género**, Revolución Rusa, **Sexo / Género**, Socialismo de Estado, Sociedad civil, Sufragistas, **Trabajo de rememoración**

Discusión feminista de la ética

Al.: feministische Ethikdiskussion.
Ár.: niqāš nisā'ī ḥaul al-aḫlāq.
Ch.: nüxingzhuyi de lunli taolun
女性主义的 伦理讨论.
F.: débat féministe sur l'éthique.
I.: feminist discussion of ethics.
R.: feministskaja diskussija ob ėtike.

Tradicionalmente las mujeres no aparecen en la ética como agentes, ni son tenidos en consideración sus contextos de acción específicos, a menos que su existencia tenga importancia inmediata para la acción de los hombres; por ejemplo, en la moral sexual. De esta manera, la ética tradicional contribuye a la marginalización de las mujeres, refuerza discriminaciones existentes o produce otras nuevas (Haug 1994, 763). En contrapartida, en la d.f.e. se trata, por un lado, del análisis de perspectivas éticas y de la crítica de su misoginia implícita o explícita y, por otro, se discuten alternativas. "La búsqueda de la ética feminista viene de la esperanza sub-

versiva: ¿hay una alternativa para las relaciones actuales que resulte más tolerable para las mujeres y, en la medida en que lo es, al mismo tiempo sea mejor para todos?" (767; cf. Pauer-Studer 1993, 40). En el centro se encuentra, por eso, la crítica de la dominación. Puntos de controversia centrales en la d.f.e. son su identificación con una moral femenina, la pregunta por si esta debería ser establecida de manera universalista o relativista, así como la controversia en torno a la ética de la justicia y la ética del cuidado.

1. Disparadores de la d.f.e. fueron las tesis de Carol Gilligan sobre el desarrollo moral femenino. Para ella, las posiciones y juicios morales son resultado del modelo vincular de la infancia temprana. Aquí se cristalizan perspectivas u orientaciones morales diferentes; así, las de la justicia y las del cuidado. Estas se encuentran arraigadas en distintas experiencias de desigualdad y soledad (1991, 81). En el centro de la ética de la justicia se encuentran la protección ante la opresión y el ideal de autonomía; la ética del cuidado gira en torno a la protección ante la soledad, el desamparo o el aislamiento.

La tradición filosófica, así como la psicológica, reducen, según Gilligan, la ética a ética de la justicia, que está provista de un fundamento universalista. La ética del cuidado se encuentra meramente subordinada a ella o totalmente negada. Las razones para esta expulsión radican en la perspectiva unilateral y en las deficientes investigaciones empíricas en las que, a partir de muestras estadísticas puramente masculinas, el desarrollo moral humano es identificado con el masculino, para convertirse entonces en la base para la evaluación de la moral femenina. Esta subordinación significa la exclusión del campo de la ética de las "otras voces" de la moral femenina.

La interconexión entre la orientación moral y la diferencia de **género** se deriva de la premisa de Gilligan sobre la dimensión social del juicio moral, pues ella entiende los juicios y los sentimientos morales no –como en Kant– en cuanto *factum* de la razón autónoma, sino como resultado de experiencias y relaciones específicas de **género** de la infancia temprana. "En la medida en la que el **género** biológico, la psicología de los géneros y las normas y valores culturales que definen el comportamiento de lo masculino y lo femenino repercuten en la experiencia de igualdad y vínculo emocional, estos factores influirán probablemente en el desarrollo moral" (1993, 75). Para Gilligan, la existencia de una "voz diferente" no significa necesariamente su superioridad moral. La moral de cuidado ni es característica de todas las mujeres, ni tampoco son los hombres incapaces para el cuidado. Ambos **géneros** conocen ambas orientaciones morales a partir del desarrollo de la infancia temprana.

Gilligan identifica la moral femenina con un contextualismo postconvencional que se diferencia del formalismo y el rigorismo de una ética universalista de los principios y de la justicia, pero también quiere evitar el convencionalismo de los modelos éticos relativistas. Aquí desaparece también la diferenciación entre el fundamento formal y la aplicación material del juicio ético, pues este siempre está referido ya a una situación concreta.

Por la ética del cuidado abogan además de Virginia Held (1993) y Sara Ruddick (1992), Annette C. Baier y Nel Noddings: ellas critican la ética de la justicia debido a su origen elitista-patriarcal y su indiferencia frente a las relaciones desiguales y al significado de los sentimientos para la moral. Además, la ética de la justicia exagera la libertad de elección: "En la medida en que se muestra que la igualdad para los miembros efectivos de una comunidad en parte es un mito, y que no es deseable hacer como si tratáramos a todos de manera igual, se pone al descubierto un mito más: es decir, que los deberes morales surgen de vínculos libremente elegidos entre iguales" (Baier 1994, 234). Noddings afirma una universalidad del enfoque que propone el cuidado más allá de

una perspectiva universalista-formal. El vínculo del cuidado sería fundamental para la existencia humana y poseería por eso también una importancia ética fundamental: "Es el saber sobre la vinculación y la demanda de esta lo que construye el fundamento de nuestra ética, y la alegría que acompaña el cumplimiento de nuestro cuidado refuerza nuestra obligación con el ideal ético, que nos recibe como la parte que cuida" (1993, 142). Además, la preocupación por los otros es la parte esencial del cuidado, pues en el encuentro arraiga un sentimiento de necesidad de obrar en beneficio del otro, un sentimiento de afecto y respeto como base de una actitud de cuidado (154). Esta actitud, a su vez, tiene carácter receptivo y responsivo. Al mismo tiempo, el cuidado sería universal y, sin embargo, se encontraría limitado a causa de la necesaria relación de proximidad.

También Luce Irigaray parte de la importancia del *factum*, ineludible para la ética, de la diferencia entre los **géneros**. Fundamento de sus reflexiones es su crítica a la lógica de la identidad de la filosofía occidental y al psicoanálisis clásico. La lógica de la identidad implica, en su exclusión y en la desvalorización de la diferencia, la exclusión de la sensibilidad y la corporalidad, con las que son identificadas la otredad y, en particular, las mujeres. En el psicoanálisis, el **género** femenino en su otredad, esto es, en la ausencia de falo, es considerado siempre como falta, como mero hueco, como vacío, en última instancia, como nada: la mujer no tiene apetito propio, sino que solamente refleja el del hombre. Irigaray habla de una "culpa ética, una no expiada" (1991, 150) que consiste en el abandono de lo femenino, en la exclusión de la diferencia sexual, pero también en la segregación de la masculinidad y su culpa frente a lo femenino y lo maternal. Ella acentúa en su lugar la importancia de la diferencia, especialmente la sexual: "el mundo no es uniforme, no es neutral, ante todo no es neutral en lo relativo al **género**" (ibíd.). La mujer sería realmente lo otro, lo otro de lo uno, pues el falo representaría una identidad, y un apetito correspondiente a ella, que la mujer no posee. La mujer como otro, en cambio, llevaría consigo una diferencia, la vagina: ella, el "sexo que no es uno", es el símbolo de la diferencia. Irigaray insta a las mujeres a que reconozcan su otredad y a desarrollar y vivir, consecuentemente, un pensamiento, un apetito, femeninos, propios, así como una sexualidad femenina. Ella les propone a los hombres que reconozcan su culpa frente a las mujeres y que busquen lo que les es propio sin depender de las mujeres como *"speculum"*. La relación en la que la diferencia se realizaría es la de pareja; por consiguiente Irigaray denomina a una ética bajo el signo de la diferencia sexual también como ética de pareja (1989, 210). La irreductibilidad de la diferencia y el diálogo entre ambos **géneros** desembocan en la posibilidad de un consenso (ético) más allá de una validez universal abstracta. De esta manera la ética adoptaría una dimensión erótica y se convertiría en una "ética de la sexualidad y de la carne" (1991, 25).

2. Las posiciones de una ética contextual del cuidado y de una moral femenina son controvertidas. Así habla Gertrud Nunner-Winkler acerca del "mito de las dos morales" (1994, 237) y critica la escasa plausibilidad, tanto filosófica como empírica, de las tesis de Gilligan. La idea de una bipartición de la moral es inconsistente porque equipara justicia y cuidado. Al mismo tiempo, Gilligan ignora que, en lo referente al contenido material de la moral, bien puede haber muchas morales, pero no con referencia a su formalidad, entre cuyos elementos centrales se encuentran la universalidad y la imparcialidad (1991, 147; cf. Nagl-Docekal 1993, 14). Además Gilligan enlaza ilícitamente justicia con rigidez y cuidado con flexibilidad. También pasa por alto el rol de la "moral femenina": "Si las mujeres muestran más disposición al cuidado, no es porque poseen la capacidad de dar a luz niños, ni tampoco porque hayan construido

un yo orientado a los vínculos y al cuidado por una estrecha identificación maternal en la temprana infancia, sino porque ellas frecuentemente ocupan roles difusos" (Nunner-Winkler 1991, 159). Para Herta Nagl-Docekal, el universalismo formal, tal como ante todo se expresa en el imperativo categórico kantiano, no conduce a un conjunto de principios estricta y rígidamente definidos; el imperativo categórico, desde este punto de vista, si bien es formal, no es abstracto, pues se dirige al bienestar de todos y, de esta manera, también a las particularidades de cada uno de los individuos (1993, 25). Ella se guía por lo tanto, como también lo hace Onora O'Neill, ante todo por la teoría de los deberes y de la felicidad de Kant. Su representación de los deberes positivos es equivalente a la actitud de atención o de cuidado hacia los otros, y su imperativo categórico exige realizar el bien supremo, es decir, la felicidad, y contiene por eso la obligación incondicional de promover también la felicidad de los otros. Este enfoque evita las tendencias paternalistas y conservadoras de la ética del cuidado por medio de la vinculación con la idea de autonomía. La condición es por cierto la ampliación del concepto de sujeto: también las mujeres deben ser reconocidas como sujetos autónomos y por eso también como morales, para los cuales el imperativo categórico tiene validez de la misma manera que para los hombres. Susan Moller Okin (1993) ve más bien en John Rawls un punto de conexión para una ética feminista de la justicia porque su teoría de la posición original comporta una actitud altruista: "Reflexionar como un ser humano en su posición original no significa ser un nadie sin **cuerpo**. […] Significa más bien pensar desde el punto de vista de cualquiera, de cada 'otro concreto' […]." (329). Sin embargo, "cualquiera" no es justamente concreto.

Seyla Benhabib (1989) formula un camino intermedio entre contextualismo y universalismo. Si bien ella no quiere abandonar el universalismo ético, critica ante todo la idea de autonomía de las teorías de la moral universalistas-formales; por ejemplo, la ética kantiana o la teoría del contrato de Rawls, en las cuales el yo moral es visto como ser sin vínculo ni **cuerpo**, y el "otro relevante", simplemente como un "otro generalizado", pero no como un ser humano, hombre o mujer, concretos, con el que yo me encuentro. Esta abstracción conduce a la exclusión, ante todo, de la experiencia de vida femenina. "Intentamos comprender las necesidades del otro, él o ella, sus motivaciones, según aquello a lo que él/ella aspira y lo que él/ella desea. Nuestro vínculo con el otro está sustentado en las normas de la *equidad* y la *reciprocidad complementaria*" (468s.). Planteados como excluyentes, ambos puntos de vista serían problemáticos; se necesita absolutamente el impulso de abstracción de la posición del otro generalizado a fin de alcanzar un punto de vista moral universalista e igualitario; y, a la inversa, este punto de vista debería ser complementado por la perspectiva del otro concreto, si es que el universalismo formal debería ser reformulado como un universalismo interactivo, como es el caso del discurso ético habermasiano. Benhabib observa además la necesidad de ampliación y complementación de la ética de la justicia por medio de la reflexión sobre formas posibles del buen vivir, sin formularla como una ética del cuidado independiente que, por principio, se diferencie de la ética de la justicia (477).

Frigga Haug, Herlinde Pauer-Studer y ante todo Sarah L. Hoagland critican la ética del cuidado por conservadora. La crítica de Hoagland no se dirige, en lo fundamental, contra la idea de cuidado. Ella encuentra problemáticas, sin embargo, la orientación y la descripción unilaterales del cuidado a partir del ideal de comportamiento maternal y la fijación de una relación asimétrica. Esto implicaría un desnivel de autoridad que reproduce la dominación y la subordinación en lugar de problematizarlas y superarlas (cf. Haug 1994, 759). Además, la ética del cuidado se remiti-

ría frecuentemente a ejemplos del así llamado ámbito privado y se retiraría por lo tanto del ámbito público. Hoagland aboga por una ética del cuidado ampliada que coloque en el centro de sus reflexiones el comportamiento ético frente a lo ajeno, el análisis de la opresión y un programa de transformación. "El cuidado no puede ser insular ni puede ignorar la realidad política ni las condiciones materiales o las estructuras sociales del mundo. […] Una ética que no incluye, en el ámbito de las reflexiones morales, a los seres humanos hambrientos en un país lejano es inadecuada" (1993, 189).

En la misma dirección apunta la crítica a Gilligan de Gunhild Buse: por un lado, esta impulsa una ética solamente descriptiva, sin crítica ético-normativa de las representaciones morales femeninas y masculinas; por el otro, carece de una crítica del patriarcado y el sexismo que vaya más allá de la crítica al androcentrismo. Por consiguiente, el concepto de Gilligan mostraría muy pocos puntos de contacto con una praxis de la emancipación, así como con la crítica social anterior (1993, 109ss.).

Sobre el esencialismo implícito de la ética de la diferencia propuesta por Irigaray, así como sobre la tesis de las dos morales de Gilligan llama la atención especialmente Judith Butler. Ella advierte que el **género**, al igual que el **cuerpo**, es una *performance* construida lingüística y socialmente, un producto de una praxis discursiva cultural y socialmente condicionada. La teoría de la diferencia caería, sin embargo, por un lado, en la ilusión de que existe, en el interior de un discurso, algo "puro" que estaría sustraído al discurso, como, por otro, en la representación de una sustancia natural corpórea y, con ella, también sexual, que es anterior a toda construcción. Por consiguiente, para Butler sería imposible vincularse positivamente con lo femenino, ya sea con una sexualidad femenina, con un deseo femenino, un idioma femenino o una moral femenina.

A la vista de esta crítica constructivista a la posibilidad de una moral femenina, Andrea Maihofer (1995) busca modificar el planteo de Gilligan de forma, por así decirlo, constructivista. Además, ella define la moral, apoyándose en Michel Foucault, como discurso hegemónico históricamente determinado, como un sinnúmero de praxis específicas del pensamiento, el sentimiento, la acción y el **cuerpo** y también las relaciones e instituciones sociales que formulan las normas, valores y representaciones sociales de las sociedades capitalistas-burguesas occidentales (140). Ella entiende el enfoque de Gilligan como análisis del efecto hegemónico que posee el discurso moral dominante –en cuanto discurso androcéntrico y en cuanto análisis de la construcción de sujetos sexuales, "femenino" y "masculino"– a través de una generalización normativa de modos "masculinos" de pensar, sentir y existir (150). Sin embargo, permanece intacta en Gilligan el aura de la evidencia suprahistórica de los principios morales (1992, 137), pues también el imperativo moral central de la comprensión moral "femenina" de Gilligan –es decir, el principio moral de la no violencia– estaría tan condicionado socioculturalmente como la evidencia de su pretensión de universalidad. Además, faltaría en Gilligan la crítica a la moral dominante como tal. Si bien ella critica la individualización y personalización de los conflictos sociales, en última instancia para ella siguen siendo exclusivamente responsables los propios individuos; está ausente la necesidad de transformación de las relaciones sociales (cf. Haug 1994, 767).

Maihofer observa un modo de funcionamiento central del discurso moral burgués moderno en lo que ella denomina una metafísica de la autonomía (1995, 153) que prescinde del carácter social del ser humano. Esta metafísica estaría ligada igualmente a una concepción metafísica de las normas, que es equivalente a una perspectiva universalista que niega la historicidad y el condicionamiento sociocultural de

las normas. Al universalismo le sería inherente además un efecto hegemónico, pues constituiría un sujeto (súbdito) burgués moderno cuya subjetividad consistiría en la subordinación autoimpuesta a la ley universal (155). Maihofer no aboga por resolver el conflicto entre universalismo y relativismo unilateralmente a favor de una u otra posición, sino, por así decirlo, por mantenerlo en una posición de equilibrio paradójica. Ella denomina esa posición intermedia un universalismo plural, pensado desde la perspectiva de la teoría social, que, por un lado, entiende las normas como limitadas socialmente y, con ello, históricamente y de esta manera puede aceptar como igualmente válidas otras concepciones morales; pero que, por otro lado, debe ser denominada plenamente como universalista porque da cuenta de la imposibilidad de rechazar la validez universal de las normas propias, sin incurrir por ello en contradicciones.

Bibliografía: A. C. Baier, "Hume, der Moraltheoretiker der Frauen?", en: Nagl-Docekal *et al.,* 1993, 105-134; –, "Wir brauchen mehr als bloss Gerechtigkeit", en: *DZPh*, año 42 (1994), fasc. 2, 225-236; S. Benhabib, "Der verallgemeinerte und der konkrete Andere. Ansätze zu einer feministischen Moraltheorie", en: E. List y H. Studer (eds.), *Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik*, Frankfurt/M 1989, 454-87; G. Buse, *Macht – Moral – Weiblichkeit*, Mainz 1993; J. Butler, *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad* [1990]. Trad. de María Antonia Muñoz. Barcelona 2007; C. Gilligan, *Die andere Stimme*. *Lebenskonflikte und Moral der Frau*, Múnich 1984; –, y J. M. Murphy, "Moral Development in Late Adolescence and Adulthood: A Critique and Reconstruction of Kohlberg's Theory", en: *Human Development* 23 (1980), 7-104; –, "Moralische Orientierung und moralische Entwicklung", en: G. Nunner-Winkler (ed.), *Weibliche Moral. Die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Ethik*, Frankfurt/M / Nueva York 1991, 79-100; – y G. Wiggins, "Die Ursprünge der Moral in den frühkindlichen Beziehungen", en: Nagl-Docekal *et al.*, 1993, 69-104; F. Haug, "Die Moral ist zweigeschlechtlich wie der Mensch. Zur Theorie weiblicher Vergesellschaftung", en: –, *Erinnerungsarbeit*, Hamburgo 1990, 90-115; –, "Die imaginäre Frau der Moral. Zum Projekt einer feministischen Ethik", en: *Argument*, año 36 (1994) 206, 759-773; V. Held, *Feminist Morality. Transforming Culture, Society, and Politics*, Chicago / Londres 1993; S. L. Hoagland, "Einige Gedanken über das Sorgen", en: Nagl-Docekal *et al.* (1993), 173-193. L. Irigaray, *Das Geschlecht das nicht eins ist*, Berlín Occ. 1979. –, *Genealogie der Geschlechter*, Friburgo 1989. –, *Ethik der sexuellen Differenz*, Frankfurt /M 1991; A. M. Jaggar, "Feministische Ethik: Ein Forschungsprogramm für die Zukunft", en: Nagl-Docekal *et al.* 1993, 195-218; A. Maihofer, "Rekonstruktion von Gilligans Thesen zu einer 'weiblichen' Moralauffassung als Kritik herrschender Moral", en: Ch. Kulke y E. Scheich (eds.), *Zwielicht der Vernunft. Die Dialektik der Aufklärung aus der Sicht von Frauen*, Pfaffenweiler 1992, 127-137; –, *Geschlecht als Existenzweise. Macht, Moral, Recht und Geschlechterdifferenz*, Frankfurt/M 1995; S. Moller Okin, "Von Kant zu Rawls: Vernunft und Gefühl in Vorstellungen von Gerechtigkeit", en: Nagl-Docekal *et al.*, 1993, 305-334; H. Nagl-Docekal, "Jenseits der Geschlechtermoral. Eine Einführung", en: – y H. Pauer-Studer (eds.), *Jenseits der Geschlechtermoral. Beiträge zu einer feministischen Ethik*, Frankfurt/M 1993, 7-32; N. Noddings, "Warum sollten wir uns ums Sorgen sorgen?", en: Nagl-Docekal *et al.*, 1993, 135- 171; G. Nunner-Winkler, "Gibt es eine weibliche Moral?", en: –, (ed.), *Weibliche Moral. Die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Ethik*, Frankfurt/M / Nueva York 1991, 147-161; –, "Der Mythos von den zwei Moralen", en: *DZPh*, año 42 (1994), fasc. 2, 237-254; O. O'Neill, "Einverständnis und Verletzbar-

keit: Eine Neubewertung von Kants Begriff der Achtung für Personen", en: Nagl-Docekal *et al.*, 1993, 335-367; H. Pauer-Studer, "Moraltheorie und Geschlechterdifferenz. Feministische Ethik im Kontext aktueller Fragestellungen", en: Nagl-Docekal *et al.*, 1993, 33-68; –, "Kant – Vorläufer einer Care-Ethik?", en: H. Kuhlmann (ed.), *Und drinnen waltet die züchtige Hausfrau. Zur Ethik der Geschlechterdifferenz*, Gütersloh 1995, 83-93; S. Ruddick, *Mütterliches Denken*, Frankfurt/M 1992.

Saskia Wendel
Trad. de María Belforte y Francisco García Chicote

⇨ **Cuerpo**, Dominación, Emancipación, **Emancipación femenina**, Eros, Ética, **Feminismo**, Hegemonía, Hombres, Igualitarismo, Imperativo categórico, Justicia, Liberación, Maternidad, Metafísica, Moral, Necesidad, Normas, Patriarcado, Poder, Privado / Público, **Relaciones de género**, Relativismo, Responsabilidad, Sentimientos / Emociones, Sexismo, **Sexo / Género**, Soledad, Sujeto, Universalismo

Doble militancia

Al.: doppelte Militanz.
Ár.: niḍal unthāwī muzdauwidj.
Ch.: shuangchong douzheng 双重 斗争.
F.: double militantisme.
I.: double militancy.
R.: udvoennaja voinstvennost'.

Iniciando la década de 1970, muchas de las mujeres comprometidas en organizaciones de izquierda reconocieron que la liberación de la mujer no tenía buena acogida en el proyecto socialista. Al no lograr anclar la lucha contra la opresión de la mujer como una dimensión autónoma de la política socialista, se vieron finalmente en la necesidad de "librar dos luchas: una, directamente contra el capital; la otra, contra la cultura patriarcal y sus consecuencias, de las cuales el capital se ha apropiado y que ha explotado cínicamente" (Ravaioli 1977, 163). Esta praxis fue denominada d.m. por las feministas italianas.

La crítica de las socialistas feministas se dirigía hacia el concepto monolítico de dominación del marxismo de la II Internacional y de la III, que concibe el antagonismo de clases como la relación básica de dominación social, de la que se derivarían todas las demás relaciones de dominación. En esta tradición marxista, la propiedad privada se consideraba "la última y más profunda causa de la situación de privilegio del hombre frente a la mujer" (Zetkin 1976, 54). De esta forma, la **cuestión femenina** se convirtió en una "contradicción secundaria". En contra de este reduccionismo, las feministas plantearon la necesidad de reconocer la especificidad de las relaciones de opresión patriarcal y de librar luchas autónomas contra las diversas formas de poder y dominación masculinas. Esto no solo constituía un ataque al sexismo cotidiano de los hombres dentro de las organizaciones, sino también un desafío a la comprensión convencional de la política. La escisión entre lo "privado" y lo "público" fue denunciada como patriarcal, ya que es en la esfera privada –que, como resultado de esta separación, siempre se ha situado más allá de la política– donde la dominación patriarcal se pone de manifiesto de manera especial. Se cuestionaban formas masculinas de la política que, como el concepto del revolucionario profesional, se basaban en la exclusión de lo subjetivo y lo privado, reproduciendo así la subordinación de las mujeres. Con la pretensión que "cada una de nosotras es masa y vanguardia a la vez" (Usai y Ravera 1977, 217), las feministas exigían nuevas formas de praxis política.

En las organizaciones, los intentos por radicalizar el proyecto socialista a través del **feminismo** cayeron en tierra poco fértil, provocando reacciones que iban desde el desdén hasta el rechazo. Los testimonios de las mujeres dan cuenta de cómo las reivindicaciones feministas fueron repetidamente marginadas; sus contribuciones fueron acusadas de "desviar del tema" y las feministas se vieron confrontadas con el reproche de promover la escisión (cf. Jelpke 1981). Como consecuencia de esto, muchas feministas abandonaron las organizaciones socialistas y se dedicaron exclusivamente al **movimiento de mujeres**, para poder desarrollar una *política de la subjetividad* y sus formas propias de resistencia: "Estos meses nos han demostrado que no es suficiente ocupar un comité central para volverse feminista […]. Hoy debemos concluir que existe un solo método que se impondrá: el desarrollo de la conciencia en grupos pequeños y la praxis entre las mujeres" (Usai y Ravera 1977, 213). Otras feministas no querían renunciar a las organizaciones como campos de acción ni al intento de intromisión en la política institucionalizada y, en la praxis, promovían una política de d.m. Perseguían –como, por ejemplo, las mujeres del sindicato italiano de trabajadores metalúrgicos– un "doble plan de organización: [por un lado] con las mujeres, para dar validez y peso político a su subjetividad y, por el otro, organización dentro de la estructura del sindicato, con la convicción de que las luchas de las mujeres son un componente indispensable de la lucha de clases y de la lista de prioridades de las negociaciones sindicales" (Piva e Ingrao 1986, 667). Para las feministas de la d.m., se trataba de "desarrollar las reivindicaciones y el actuar de toda la clase trabajadora desde una nueva perspectiva feminista" (ibíd., 667).

Si bien esta praxis de la política socialista-feminista dio lugar a una combinación productiva de las experiencias y conocimientos de mujeres de diferentes contextos, este compromiso doble también significaba una **doble carga [de trabajo]**. No obstante, debido a la rigidez de las organizaciones dominadas por los hombres, no fue posible trans-

formar la política en su totalidad, a través de la incorporación de la **cuestión femenina** en las estrategias y praxis de las organizaciones. Incluso en los sindicatos y partidos en los que se establecieron representaciones autónomas de mujeres, esto no hizo más que provocar un desplazamiento del problema a estos órganos. Por lo general, los comités de mujeres no consiguieron ganar "influencia sobre la organización del todo" (ibíd., 670) sin renunciar a sus posiciones: "Por esta razón, muchas mujeres nos hemos retirado de las actividades políticas por largo tiempo, porque consideramos que la esencia verdadera del **feminismo** nunca está representada y que lo que somos capaces de expresar se asemeja demasiado a las formas y contenidos de la política masculina" (ibíd., 670).

De manera similar a lo que ocurría en Italia, en muchos países capitalistas de Occidente se desarrollaron praxis políticas que trataban de combinar estrategias antipatriarcales y anticapitalistas. En los EE.UU., por ejemplo, las mujeres del *Women's Liberation Movement* hablaban de un "doble frente" [*double front*] y proponían que las mujeres se organizaran "aparte, pero en el seno mismo" del movimiento estudiantil estadounidense (McAffee y Wood 1972, 23s.). Las feministas francesas abogaban por una "lucha en dos frentes" y una "militancia diferenciada", por lo que presionaron de forma más intensa por una integración recíproca de las luchas que en el caso de las italianas (cf. Jelpke 1981).

En los Países Bajos, las mujeres concebían una "doble estrategia" [*dubbele strategie*] para "trabajar desde grupos autónomos de mujeres dentro de las instituciones existentes, no lo uno o lo otro" (Sevenhuijsen *et al.* 1978). Las feministas socialistas en Inglaterra consideraban la lucha contra la opresión de la mujer como "inextricablemente ligada a la lucha clases", por lo que su perspectiva se dirigía "a luchar tanto en el interior como en contra de las relaciones de poder dominadas por los hombres" (Coote y Campbell 1982, 33). También en la RFA, las feministas socialistas trabajaban con un *concepto dual* de la política: "en el camino hacia la liberación, no podemos evitar el uso de las palabras dobles en ninguna parte, ni en el trabajo, ni en casa, ni en la política. [...] Porque somos doblemente oprimidas, y, por ende, no tenemos otra opción que librar la lucha de una doble manera" (Doormann, 1979, 69). Hablar del capitalismo patriarcal o del patriarcado capitalista recoge este problema y remite a la necesidad de "comprender la especificidad en la que el modo de producción capitalista se aprovecha y se basa en la opresión de la mujer" (Haug 1990, 879).

La política de la d.m. reivindica la autonomía de las luchas de las mujeres contra las políticas unitarias de enfoque reduccionista. Pero, al mismo tiempo, ella misma se ve enfrentada a la crítica de un falso universalismo, especialmente, frente al racismo y el "heterocentrismo" que también están presentes dentro del **movimiento de mujeres**. Las diversas formas de opresión, que se enlazan de diferentes maneras en cada mujer parecen hacer necesaria, más que una *militancia doble*, una *militancia múltiple*. Esta, sin embargo, debido a una fragmentación cada vez mayor, lleva consigo el peligro de perder de vista todo proyecto que considere la sociedad en su conjunto. Queda así, pues, el problema de trazar un proyecto de liberación que se constituya a través del trabajo por la abolición de todas las formas de explotación y opresión. Para ello, se requieren estructuras organizativas que, simultáneamente, garanticen la autonomía y la combinación de las diferentes luchas. El modelo de las "Mesas Redondas" que surgió del movimiento democrático de la RDA podría ser un punto de partida para esto (cf. Kurz-Scherf 1992, 112ss.).

Bibliografía: Redacción Autónoma de las Mujeres (eds.), *Projekt sozialistischer Feminismus. Frauenpolitik 2: Weiberräte-Frauenmacht*, Berlín Occ. / Hamburgo 1984; – (eds.), *Frauenbwegungen in der Welt*. Vol. I: *Westeuropa*, Berlín Occ. / Hamburgo 1988. A. Coote y B. Campbell, *Sweet Freedom: The Struggle for Women's Liberation*, Oxford 1982; L. Doormann (ed.), *Keiner schiebt uns weg: Zwischenbilanz der Frauenbewegung in der Bundesreublik*. Weinheim / Basilea 1979; Z. Eisenstein, *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, Nueva York 1979; F. Haug, "Ökonomie der Zeit, darin löst sich schließlich alle Ökonomie auf: Neue Herausforderungen an einen sozialistischen Feminismus", en: *Argument*, año 32 (1990) nº 184, 879-895; B. Hooks, *Feminist Theory: From Margin to Center*, Boston 1984; U. Jelpke (ed.), *Das höchste Glück auf Erden. Frauen in linken Organisationen*, Hamburgo 1981; I. Kurz-Scherf, *Nur noch Utopien sind realistisch: Feministische Perspektiven in Deutschland*, Bonn 1992; C. McAffee y M. Wood, "Bread and Roses (Pan y Rosas)", en: Ch. Rochefort *et al.* (eds.), *La liberación de la mujer. año cero*. Trad. de Susana Lugones. Buenos Aires 1972, 9-31; P. Piva y Ch. Ingrao, "Subjektivität der Frauen und gewerkschaftliche Macht", en: *Argument* año 28 (1986) 159, 666-671; C. Ravaioli, *Frauenbefreiung und Arbeiterbewegung: Feminismus und die KPI*, Hamburgo / Berlín 1977; R. Rossanda, *Einmischung*, Frankfurt/M 1983; A. Usai y L. Ravera, "Die Zeiten der Frauen sind die Zeiten, die die Frauen sich geben", en: M. Wunderle (ed.), *Politik der Subjektivität: Texte der italienischen Fauenbewegung*, Frankfurt/M 1976, 206-221; S. Sevenhuijsen, J. Outshoorn y A. Meulenbelt, *Socialisties-feministiese teksten* 2. Ámsterdam 1978; C. Zetkin, "Directrices para el movimiento comunista femenino", en: *La cuestión femenina y el reformismo*. Trad. de Angels Martínez Castells. Barcelona 1976, 54-63.

Susanne Lettow y Ariane Brenssell
Trad. de David Graaff

⇀ **Carga doble de trabajo**, Dominación, **Emancipación femenina**, **Feminismo**, Liberación, **Marxismo-Feminismo**, Mesa redonda, **Movimiento de mujeres**, Posesión / Propiedad, Patriarcado, Privado / Social.

Domestificación (del trabajo)

Al.: Hausfrauisierung.
Ár.: taḫwil al-ʿamal al-maʾǧūrilā ʿamal manzilī.
Ch.: (guyong laodong de) jiating zhufuhua (雇佣劳动的)家庭主妇化.
F.: devenir ménager (du travail).
I.: housewifization (of labour).
R.: domochozjajkalizacija (trud).

1. Con el concepto de d., Maria Mies (1978) intentó, en principio, concebir una forma particular de explotación de las mujeres en el **Tercer Mundo** por parte de las empresas capitalistas. En su investigación sobre las encajeras en el sur de la India descubrió que las trabajadoras a domicilio no se convirtieron en trabajadoras asalariadas 'libres', sino que su estatus de 'amas de casa' fue condición previa para devaluar su trabajo como una forma de ocupación de tiempo libre y, por lo tanto, para remunerarlo poco. Mies generalizó el concepto de d. para comprender con él –tanto estructural como ideológica-

mente– un menosprecio general y una no remuneración del **trabajo doméstico** como política a favor de la ganancia de capital. Pronto, la d. pareció ser adecuada también para designar algunos otros procesos. Para Veronika Bennholdt-Thomsen (1979), el concepto debía ser referido a las relaciones capitalistas: "la 'd.' de las relaciones", como "una de las formas centrales de subordinación de los productores bajo el capital" (76), sería producto del desarrollo del capitalismo, no un fenómeno de transición. "El proceso de d. va acompañado por una evolución de la imagen de las mujeres que califica de naturaleza femenina las actividades domésticas, con sus aptitudes manuales y psíquicas" (1983, 196). Posteriormente, el término se amplió para designar también "el proceso de domesticación […] de las mujeres de la burguesía europea que dependen del ingreso de un hombre" (Mies 1983, 118), al igual que, en lo sucesivo, el surgimiento del ama de casa en el proletariado. La d. "no solo fue el presupuesto para la reproducción más barata de la fuerza de trabajo, sino también un medio para su desempoderamiento político" (ibíd.). "D. significa al mismo tiempo la atomización y la desorganización totales de estas fuerzas de trabajo ocultas." (1986/1996, 138) "La lógica económica de la d. consiste en un ahorro inmenso de costo de trabajo." (149). Claudia von Werlhof se remonta, en primer lugar, a la investigación inicial de Mies, según la cual las amas de casa demostraban ser particularmente aptas para la obtención de ganancias extra, y generaliza, asimismo, tales condiciones como tendencia general en el capitalismo. La expansión del capital no apunta a la proletarización, sino a "reducir el trabajo asalariado en general y a reemplazarlo por relaciones de trabajo 'domestificadas'" (1982, 92). Entiende por ello lo que más tarde, en la regulación del lenguaje neoliberal, es llamado "flexibilización" y "desregulación": "disponibilidad las veinticuatro horas del día, ausencia de contrato, bajo salario, poca o ninguna protección de las condiciones laborales, aislamiento, falta de organización gremial, *continuum* entre trabajo en el hogar y trabajo remunerado" (ibíd.). Ella pronostica la desaparición de la "pareja clásica 'proletario' (sustentador) / 'ama de casa'" y, con ello, el surgimiento de "condiciones de trabajo 'domestificadas'" también para los hombres (ibíd.).

A partir de la observación de que las instituciones nacionales e internacionales de desarrollo, ante todo el Banco Mundial, promueven programas de desarrollo para pequeños agricultores y mujeres que están sujetos al modelo de amas de casa, Mies concluye que "lo interesante de estos proyectos es que las mujeres […] nunca son vistas como 'trabajadoras', i. e. como proletarias, sino que son designadas más bien como 'amas de casa' o bien como '*Self-employed*' que producen para la exportación sobre la base de pequeños créditos" (1983, 119). Dado que estas mujeres nunca fueron ni serán amas de casa en el sentido tradicional, Mies designa este proceso también como "d. internacional" (ibíd.). Semejante clasificación de las mujeres del **Tercer Mundo** está en la base del interés de organizaciones de desarrollo, incl. la ONU, y comprende a las mujeres de China y Vietnam.

A partir de estas investigaciones e hipótesis, las tres autoras (el 'grupo de Bielefeld') desarrollaron una teoría sobre el vínculo entre opresión de las mujeres y explotación del '**Tercer Mundo**' en el capitalismo, al que definen, en términos históricos, como "proceso de dos caras de colonización y d." (ibíd.). Mies sostiene que la colonización de Asia, África y Latinoamérica fue un presupuesto para el surgimiento del proletariado masculino y la d. de sus mujeres. Si bien ella vincula la posibilidad de la existencia de amas de casa en el proletariado al desarrollo de las fuerzas productivas y a la transición a la producción

en masa, supone, más allá de eso, que tanto el desarrollo de las fuerzas productivas como también el surgimiento del Estado de bienestar descansaban en la explotación de las colonias. A partir de esto, establece un paralelismo entre los conceptos y designa también la transformación de trabajadoras en amas de casa como "colonización" o bien "domesticación" (120). Instancias mediadoras son el mercado mundial y la división internacional y sexual del trabajo. "Los procesos de colonización y de d. solo se podían imponer y sostener con violencia" (ibíd.). De ahí que, para Bennholdt-Thomsen, la d. remita a una posición inferior violentamente mantenida, dependiente, de la mujer; a un "trabajo forzado" (cf. 1983, 207ss.). La profunda diferencia en la forma de la violencia, por ejemplo, entre la situación vital de las mujeres bajo las condiciones de colonización y la de las amas de casa en los países industrializados es allanada mediante la formulación preexistente de la "violencia estructural" dirigida contra las amas de casa de Occidente. Del mismo modo, la compleja imbricación de desarrollo y saqueo es simplificada a través de un modelo según el cual unos ganan lo que otros pierden. Las suposiciones se condensaron en la tesis de que todo progreso en las metrópolis descansa en la explotación de seres humanos –en particular, de las mujeres y de la naturaleza– y, por lo tanto, la relación de hombres con mujeres puede ser comparada con la de las metrópolis y las colonias. En las palabras de Mies: "Las 'colonias' son, consiguientemente, el mundo externo 'ama de casa', y las amas de casa son aquí la colonia interna del capital y de los hombres" (1983, 177).

2. El concepto d. sirve como clave universal para toda una serie de relaciones; debe hacer comprensible lo concreto y cotidiano así como grandes contextos globales. Se utiliza como mera metáfora –puede referirse explícitamente a mujeres que no son amas de casa, como también a hombres– para referir, en concreto, a la figura 'que se ocupa de la casa en beneficio del marido'. No es nada menos que un esfuerzo por comprender el desarrollo del capitalismo a escala mundial; para situar en él, tanto coherente como globalmente, como base general, la opresión de las mujeres. La teoría de la d. es una teoría universal, conocida y estimada internacionalmente, al menos en el ámbito de habla inglesa, a pesar de la desconfianza postmoderna contra los "grandes relatos". Esto se debe en buena medida a que las autoras publican también en inglés y se dedicaron a proyectos de investigación en el **Tercer Mundo**. La exigencia es inmediatamente política: debe quedar claro "que la d. a costa de la colonización no solo no es un progreso para los colonizados, sino que ha destruido a los domestificados, asimismo, en su humanidad" (122). La recuperación de la humanidad significa un retroceso a la producción de subsistencia.

De todas formas, la claridad en la comprensión y en el objetivo estratégico se debe a una serie de construcciones problemáticas. En primer lugar, está la negatividad general que hace al concepto entendible y aceptable. Sobre la base de una demanda de **emancipación femenina** presupuesta, que entiende "ama de casa" como sinónimo de opresión de la mujer, el proceso histórico de formación de amas de casa puede ser concebido como una decadencia única, como esclavización, confinamiento, "amaestramiento", según designa Mies a partir de Heinsohn y Kneiper (1976, cf. Mies 1983, 118). De manera análoga, von Werlhof subraya que "se trató y se trata siempre de la 'domesticación', la 'd.' de las mujeres y, más precisamente, de todas las mujeres sobre el globo, donde y como sea que vivan y trabajen" (1985, 23). Esto se logra en la medida en que, en cada caso, son tomados de la historia como pruebas solo ejemplos

coincidentes de sojuzgamiento y destrucción (Mies, 1986, 95ss.) (por ejemplo, la tortura y la quema de **brujas**, 101ss.), y son ocultados tanto el destino de las mujeres antes de su "d." como las propias intervenciones políticas de las mujeres. Así, se lee el proceso histórico en el período de interés como una sola conjura que requiere ser descubierta, en lugar de un movimiento contradictorio en el que habría que intervenir. Por este medio, son iluminadas circunstancias escandalosas del **Tercer Mundo** que, por otra parte, deben su agudización al descuido del análisis de la situación. Hay que poner en duda que la gigantesca sospecha albergada en el concepto de d. y su demostración incrementen la capacidad de actuación de las actoras locales.

Gabriele Dietrich informa sobre este "tipo particular de trabajo asalariado, al que Mies llamó "d.", [como] nexo directo entre la división del trabajo genéricamente específica en el trabajo de subsistencia en el hogar, y el trabajo asalariado" (1984, 33), y comprende esto como una escisión de la clase trabajadora por cuya superación se debería luchar: "la resistencia que debe ser superada es el interés material del hombre trabajador de dejar tal como está la división sexual del trabajo en casa y en el lugar de trabajo" (ibíd.) y la costumbre de manipular la separación de trabajo corporal e intelectual en su función de asegurar la dominación, de modo que a las mujeres se les dispense poca o ninguna formación.

También Steffi Engert (1986), en su crítica –por lo demás, simpatizante– a las autoras de la teoría de la d., problematiza la postergación de un análisis de las estructuras del trabajo asalariado en beneficio de una estrategia contra la explotación, que no solo pasa por alto en gran medida particularidades históricas –como, por ejemplo, la de que los trabajadores asalariados, en principio, no contaban a las amas de casa en absoluto dentro de su grupo; o la de que también las mujeres son trabajadoras asalariadas– en pos de una unidad en que las mujeres y los pequeños campesinos conformarían el centro de una sociedad futura. Relaciones esenciales, como las del desigual intercambio entre países industrializados y países del '**Tercer Mundo**' no serían tenidas en cuenta, del mismo modo que las multifacéticas luchas de las mujeres que no se dejaban reducir a la renuncia al consumo ni al rechazo de la tecnología. Ella considera que el frente contra los trabajadores asalariados es un intento de "retirarse teórica y prácticamente de la sociedad capitalista y, con ello, abandonar la lucha por una sociedad libre" (28).

3. Las autoras del concepto de d. trabajan una y otra vez a partir de Marx. Es curioso que la mayoría de las veces se distancien de manera particularmente tajante allí donde podrían haber concordado con él. Así, por ejemplo, cuando son de la opinión de que capitalismo significa expoliación de la naturaleza (MEW 23, 528ss.) o de que la riqueza de las sociedades capitalistas consiste en una acumulación de mercancías (MEW 23, 49); o cuando Mies, cree, en su opinión, polemizar con Marx: "¿Cómo es que la 'producción de vida' (Mies, 1980) debería ser simplemente *re*producción de fuerza de trabajo?" (1983, 116); o cuando, presuntamente, en contra de Marx, insisten en que el trabajo del ama de casa es también productivo. No es preciso aquí subrayar suplementariamente que Marx y Engels también hablan de la "producción de vida" (entre otros, MEW 3, 29s.; MEW 21, 27s.; MEW 37, 463), y Marx expone, como punto de vista del capital, el punto de vista según el cual se puede hablar de la reproducción de fuerza de trabajo, o de que el trabajo de las amas de casa no sería productivo (MEW 23, 532). Si bien concuerdan con Marx en puntos básicos de su crítica al capitalismo, no así, sin embargo, con el método de análisis; pues

prescinden de toda contradicción, del análisis de las formas en las que los actores se mueven contradictoriamente y, finalmente, también de las actoras mismas, que son meras víctimas. La consideración de los estudios sobre antropología económica elaborados desde la década de 1960, en los que es determinada teórica y conceptualmente la relación del modo de producción doméstica con las estructuras capitalistas e imperialistas, podría haber contribuido a ampliar el diagnóstico unidimensional de una manipulación capitalista-patriarcal de la historia en perjuicio de las mujeres y, en definitiva, finalmente, también de gran parte de los hombres trabajadores.

Bibliografía: V. Bennholdt-Thomsen, "Marginalität in Lateinamerika – eine Theoriekritik", en: – *et al.* (eds.), *Lateinamerika*, 3, Berlín Occ. 1979, 45-85; –, "Die Zukunft der Frauenarbeit und die Gewalt gegen Frauen", en: *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis*, (1983), fasc. 9/10, 207-222; –, "Zur Bestimmung der geschlechtlichen Arbeitsteilung im Kapitalismus", en: C. v. Werlhof *et al.*, *Frauen, die letzte Kolonie*. Reinbek 1983, 194-212; G. Dietrich, "Die unvollendete Aufgabe einer marxistischen Fassung der Frauenfrage", en: Projekt sozialistischer Feminismus*, Geschlechterverhältnisse und Frauenpolitik. Argument*, n° especial 110, Berlín 1984, 24-41; S. Engert, "Alle Frauen sind Hausfrauen – doch was folgt daraus?", en: *die internationale* 24 (1986), 21-28; G. Heinsohn y R. Keiper, *Theorie des Familienrechts, Geschlechtsrollenaufhebung, Kindesvernachlässigung, Geburtenrückgang,* Frankfurt/M 1976; C. Meillassoux, *Die wilden Früchte der Frau. Über häusliche Produktion und kapitalistische Wirtschaft* [fr. 1975]*,* Frankfurt/M 1983; M. Mies, *Consequences of Capital's Penetration for Women's Subsistence Reproduction in Rural India*, ms., Bielefeld 1978, pub. luego como "Capitalist Development and Subsistence Reproduction", en: *Bulletin of Concerned Asian Scholars*, año 12 (1980) fasc. 1, 2-14; –, "Gesellschaftliche Ursprünge der geschlechtlichen Arbeitsteilung", en: *beiträge*, año 3 (1980), fasc. 3, 61-78; –, "Subsistenzproduktion, Hausfrauisierung, Kolonisierung", en: *beiträge*, año 6 (1983), fasc. 9/10, 115-124; –, *Patriarchat und Kapital* (1986) Zúrich, Rotpunktverlag, 1996; C. v. Werlhof, "Frauen und Dritte Welt als 'Natur' des Kapitals oder: Ökonomie auf die Füße gestellt", en: H. Dauber y W. Simpfendörfer (eds.), *Eigener Haushalt und bewohnter Erdkreis,* Wuppertal 1981, 184-217; –, "Der Proletarier ist tot. Es lebe die Hausfrau", en: Sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis für Frauen (eds.), *Autonome Frauenbewegung und Organisationsfrage*, parte 1, Colonia 1982; –, "Hausfrauisierung der Arbeit", en: *Courage*, año 7 (1982) 3, 34-43; –, "Auf dem Wege zu einer neuen Zwangsarbeit? Frauenarbeit im Agrarsektor Venezuelas", en: *beiträge* año 6 (1983), fasc. 9/10, 135-157; –, "Frauen-Legen", en: *Kommune*, año 3 (1985), nº 8.

Frigga Haug
Trad. de Tomás Sufotinsky

⇀ Ama de casa, Acumulación originaria, Capital, Capitalismo, Colonialismo interno, **Debate sobre el trabajo doméstico,** División del trabajo, Explotación, **Feminismo**, Feminización del trabajo, Flexibilización, Formas de producción, Ganancia, Modo de producción doméstico, Modo de producción colonial, **Movimiento de mujeres**, Patriarcado, Productivo / Improductivo, Progreso técnico, Proletarización, **Relaciones de género**, **Tercer Mundo,** Trabajo, Trabajo asalariado, **Trabajo familiar / Trabajo doméstico**.

Emancipación femenina

Al.: Frauenemanzipation.
Ar.: taḥrir al-mar'a.
Ch.: funü jiefang 妇女解放.
F.: émancipation des femmes.
I.: women's emancipation.
R.: ženskaja emansipacija.

El concepto de e.f. puede ser entendido como punto nodal de diversas problemáticas: refleja la conformación histórica de un sujeto que articula su propia demanda de liberación: las mujeres; remite a una carencia en el concepto de emancipación, en tanto y en cuanto este era formulado como universalmente humano; de acuerdo con esto, se convierte en campo de batalla para el enfrentamiento entre, por un lado, una teoría y un movimiento que ligaban de manera unilateral la emancipación a la

lucha de clases, y, por el otro, el **movimiento de mujeres** en desarrollo, su teoría y praxis.

1. En Marx y Engels, hay alusiones ocasionales a la tesis de Fourier: "El grado de emancipación de la mujer en una sociedad es la medida de la emancipación general" (*apud* MEW 2, 208; *SF*, 261; cf. también MEW 19, 196; *SUSC*, 50; MEW 32, 562). En la ocupación con la "cuestión judía" (1843) por parte de Marx, y en anotaciones tempranas relativas a la opresión de los trabajadores (*MEF*), hay reflexiones más extensas acerca de la emancipación de partes de la población. La admisión de los judíos como ciudadanos, su equiparación jurídica, las concibe como "emancipación política", que, con todo, no es capaz de abolir las diferencias y opresiones prácticas en la vida de las personas. Las desigualdades de religión, como en el caso de los judíos, pero también de nacimiento, estamento, formación, ocupación (MEW 1, 345) son concebidas por Marx como la permanencia de limitaciones que escinden al hombre "*en hombre público y privado*" (MEW 1, 356; *CJ*, 70). La tarea de superar esta disyunción es denominada por Marx "emancipación humana" (MEW 1, 351 y *passim*; *CJ*, 62); esta incluye la política, pero la excede. En *MEF*, se dice que "la condición servil de toda la humanidad está implicada en la relación del trabajador con la producción, y todas las relaciones serviles son solo modificaciones y consecuencias de esta relación" (MEW 40, 521; *MEF*, 119).

Engels aborda la e.f. de manera exhaustiva en *OF*, en donde compara la relación de **género** en la familia con la relación entre burguesía y proletariado (MEW 21, 175; *OF*, 138). Concibe la "igualdad jurídica" como condición para la "igualdad social" de la mujer (ibíd.; ibíd.). Engels piensa que, para la e.f., resulta fundamental la participación de las mujeres en el trabajo asalariado, que se vuelve posible con el desarrollo de la gran industria.

2. En la política del movimiento de los trabajadores, las posiciones de Marx y Engels sobre la e.f. fueron incorporadas tan solo de manera gradual. Todavía en 1866, en la sección alemana de la AIT se decía: "¡Cread las condiciones bajo las que todo hombre maduro pueda tomar para sí una mujer, fundar una familia asegurada por el trabajo! […] A las mujeres y las madres les corresponden los **trabajos domésticos** y **familiares**, el cuidado, supervisión y primera crianza de los niños" (cit. en Thönnessen 1969, 19). En cambio, en el Congreso de la Internacional de los Trabajadores de 1889 en París, Clara Zetkin reclama: "Aquellos que escribieron en su estandarte la liberación de todo lo que tiene un rostro humano no pueden condenar a la esclavitud política y social a la completa mitad del género humano a través de su dependencia económica" (1976, 93). Al igual que Engels y Bebel, define la **cuestión femenina** como una cuestión social que requiere una solución que abarque la totalidad de lo social; solución que denomina e.f. En 1878, siguiendo a Marx, Bebel subraya que no solo se trata de "la igualdad de derechos de la mujer con el hombre en el terreno del orden social y político existente", sino de "eliminar todas las barreras que hacen que el hombre dependa del hombre, y, por tanto, también un **sexo** del otro" (2018, 45). El hecho de que esta lucha es una lucha de clases se halla fuera de discusión tanto para Bebel como para Zetkin. No se expresa con claridad quién debe llevar adelante esa e.f. Engels menciona –sobre todo en cartas tardías; p. ej., a Bebel en 1891– a las trabajadoras, que, por cierto, no deben organizarse de manera autónoma, sino "como sección femenina del movimiento de los trabajadores" (MEW 38, 164). Para Engels (MEW 36, 341) y Zetkin

(1976, 93), la e.f. recién será posible una vez superado el capitalismo. Bebel, en cambio, habla de una simultaneidad de las luchas anticapitalistas de los trabajadores y de las mujeres: "No puede haber ninguna liberación de la humanidad sin la independencia social y equiparación de los **sexos**" (2018, 45). En cuanto al sujeto político, establece que "todas las mujeres, sin distinción de su posición social, en cuanto **sexo** dominado y perjudicado por el mundo masculino en el curso de nuestro desarrollo cultural, están interesadas en eliminar en lo posible este estado de cosas" (ibíd., 44). Entre las proletarias organizadas y el **movimiento de mujeres** burgués, advierte Bebel "una serie de puntos de contacto en los que [ellas] pueden dirigir la lucha, marchando por separado, pero golpeando a un tiempo" (ibíd., 45). Si bien Zetkin también parte de un modo muy general del "sometimiento de la mujer por el hombre" (1976, 93), en su organización de las proletarias en el movimiento de los trabajadores rechaza cualquier coincidencia con el **movimiento de mujeres** burgués (ibíd., 97s.). Recién más tarde (1928) aprecia en las luchas de las mujeres burguesas un importante "trabajo preparatorio" para la e.f. (1979, 43). También Lily Braun insiste en una política de diferenciación de las mujeres proletarias (1976 [1901], 62).

Luego de la Revolución de Octubre, escribe Lenin: "La igualdad ante la ley no es necesariamente la igualdad en los hechos" (*LOC*, 32, 405). La primera ya había sido producida por el poder soviético al introducir cambios en la legislación (sobre todo, en el derecho matrimonial y familiar). La segunda debía ser conquistada por las mujeres por sí mismas en la vida práctica. En vista de ello, llama a promover las posiciones de las mujeres en la producción social y en la vida pública (*LOC*, 31, 298) y a elegir más mujeres en los sóviets (*LOC*, 32, 405). La condición para ello es que la opresiva pequeña industria en los ámbitos domésticos privados sea reemplazada por instituciones públicas. La edificación de estas últimas es, según Lenin, una tarea esencial de las propias mujeres (ibíd., 16). "Lo fundamental es incorporar a la mujer al trabajo social productivo, arrancarla de la 'esclavitud doméstica', liberarla de la subordinación –embrutecedora y humillante– al eterno tráfago de la cocina y de la atención de los niños" (ibíd., 440). Habla del "movimiento obrero femenino en la República Soviética" (ibíd., 13), que abarcaría a trabajadoras comunistas y apartidistas.

De un modo similar, Rosa Luxemburg agrega que la e.f. presupone la abolición de la familia y tiene como su fundamento la lucha llevada a cabo por las trabajadoras contra la explotación capitalista. "Pero desde que la propiedad privada existe, la mujer del pueblo trabaja casi siempre lejos del gran taller de la producción social y, por lo tanto, lejos también de la cultura, quedando confinada a los estrechos límites domésticos de una existencia familiar miserable. El capitalismo la ha arrojado al yugo de la producción social, a los campos ajenos, a los talleres, a la construcción, a las oficinas, a las fábricas y a los almacenes, separándola por primera vez de la familia. La mujer burguesa, en cambio, es un parásito de la sociedad y su única función es participar en el consumo de los frutos de la explotación; la mujer pequeñoburguesa es el animal de carga de la familia. Solo en la persona de la actual proletaria accede la mujer a la categoría de ser humano, pues solo la lucha, solo la participación en el trabajo cultural, en la historia de la humanidad, nos convierte en seres humanos" (1983, 288).

Alexandra Kollontai, quien también concibió la inserción en el trabajo industrial como fundamental para la e.f., buscó construir secciones femeninas independientes dentro de las organizaciones proletarias. En 1921, impartió unos cursos, en la Universi-

dad de Sverdlovsk, para obreras y campesinas que luego habrían de trabajar en las "secciones femeninas", *i.e.*, en la revolución de las condiciones de vida de las mujeres, en una radical transformación de las relaciones entre el hombre y la mujer (cf. 1975 [1923]). Kollontai reconoció tempranamente que la sumisión femenina contaba con un apoyo subjetivo incluso entre las mujeres, por lo que la e.f. debe ser aplicada de forma radical a la actitud y conducta de las mujeres. "La nueva mujer no solo rechaza las cadenas externas; también protesta 'contra la cárcel amorosa misma', se aterra ante las cadenas que el amor les coloca a los amantes mediante la psicología deformada propia de nuestra época" (1977 [1918], 48).

En 1911, la anarquista norteamericana Emma Goldman también exhorta a los **movimientos de mujeres**, tanto proletarios como burgueses, a no olvidar las dimensiones morales de la opresión. La e.f. no puede limitarse a la equiparación jurídica y económica, sino que también debe liberar de "coerciones internas", de "convenciones éticas y sociales" (1977, 15). "Es imperativo que dejemos atrás viejas tradiciones y hábitos" (ibíd., 17).

Ernst Bloch y Herbert Marcuse ponen en duda la fuerza emancipadora de la actividad profesional. No se ha alcanzado el objetivo si ahora la mujer es exprimida por el capital, al igual que el hombre, en tanto "abeja obrera asexuada" (Bloch 2007, 170); o si, tal como lo formula Marcuse, ella "está expuesta […] a la misma represión" (1962, 5). Ambos subrayan –como ya antes Rosa Luxemburg– la lucha conjunta contra la explotación. Más allá de ello, Marcuse señala vagamente que la emancipación "de la mujer en cuanto mujer" (ibíd.) debe conducir más allá de la sociedad existente. Bloch propone como objetivo utópico la "perfección femenina", en la que las diferencias entre los **sexos** han de dar con una forma que esté exenta de dominación. Al mismo tiempo, se despliega una ambigüedad inconmensurable e indeterminada en aquello que él denomina, de modo enigmático, "lo femenino" (1959, 695s.).

3. En los movimientos estudiantiles de 1968, se discuten de forma renovada los planteos de liberación de Wilhelm Reich y el grupo Sex-Pol, en el Partido Comunista Alemán (PCA) (1931-33), que advertían en la represión de la sexualidad un "medio ideológico [esencial] de la clase dominante para el sometimiento de la población trabajadoramente activa" (1975 [1932], 21). La "revolución sexual" y, en relación con esta, las nuevas formas de vida desarrolladas por el movimiento antiautoritario fueron criticadas por las mujeres socialistas por considerar que se hallaban orientadas contra la e.f.: la sexualidad libre significaba, para las mujeres, estar siempre a disposición, no se resolvía su desgarramiento entre los hijos y la política; y en la lucha conjunta con los compañeros masculinos se veían ellas relegadas a posiciones subordinadas o auxiliares. En tanto corriente crítica en el interior del movimiento estudiantil, se fundan rápidamente, unas tras otras, organizaciones autónomas de mujeres, con el objetivo de hacer coincidir teórica y políticamente la e.f. y el socialismo (Menschik 1971; Haug 1988).

A modo de respuesta, en un primer momento, los intelectuales del movimiento de trabajadores defienden la tesis de que la cuestión de la mujer es "tan solo una contradicción secundaria dentro de la contradicción principal de capital y trabajo" (Menschik 1971, 10) y de que la e.f. estaría superada en la lucha socialista. A veces, se habla de "opresión patriarcal" o "específicamente genérica" (Rudolph / Steinberg 1984, 177), que, con todo, es rápidamente circunscripta en un sentido economicista: la "desigualdad conservada entre los **sexos** sirve en última instancia –como todas las relaciones de discriminación

y opresión en la sociedad capitalista– al dominio del capital" (ibíd., 180).

Las feministas socialistas incorporan experiencias de la vida cotidiana en su propuesta de e.f. y aspiran a una revolución que abarque toda la sociedad. **Trabajo doméstico**, familia y matrimonio, trabajo asalariado y salario familiar, cultura, **cuerpo** y sexualidad se convierten en temas políticos. Este paso las colocó, en la mayoría de los países industrializados occidentales, en abierta confrontación con las organizaciones del movimiento de trabajadores; lo que, a menudo, condujo a la escisión de la parte femenina (cf. Rowbotham 1993 [1979]; Boons *et al*. 1983; Rossanda 1980). La inclusión de las experiencias cotidianas de las mujeres llevó a rediscutir la relación entre autotransformación y transformación social. Rossana Rossanda llamaba a "revolucionar también la propia persona, los discursos, las costumbres, la vida cotidiana" (ibíd., 203). En la RFA, la discusión –conocida como "debate víctima-victimario"– fue iniciada por Frigga Haug (1980), quien aboga por investigar en grupos de mujeres las conductas femeninas de sumisión y modificarlas. Las francesas llevaron adelante la discusión bajo la consigna "complicidad" (*Féminisme et Marxisme* 1980), y, en Gran Bretaña, las mujeres nombran el problema con la palabra clave "*collusion*" ("colusión"; Barret 1983 [1980]).

Mientras que, hasta fines de 1970, los conceptos de e.f. y liberación femenina fueron usados con el mismo significado, la noción de "emancipación" pasó a ser cada vez más un rasgo distintivo para aquellos que relegaban y subordinaban la cuestión de la mujer a la de la clase. Quien quiere nombrar el poder patriarcal expresamente y proceder contra él, emplea el concepto de liberación. En 1976, Carla Ravaioli justifica el desplazamiento del concepto por el hecho de que, en la política de los partidos obreros, la e.f. había sido circunscripta "a la relación laboral o a lo que está inmediatamente vinculado a ella" (1977, 49), por lo que el **movimiento de mujeres** debía emplear para sus luchas la palabra "liberación" (ibíd., 7), precisamente para incorporar aquellos modos de vida de una sociedad que se definen por el dominio masculino y la opresión de la mujer.

En las conversaciones publicadas de Rossanda (1980), los dos conceptos son empleados con un significado diverso. "E.f." designa más bien las luchas por la igualdad de derechos en los ámbitos públicos; "liberación" abarca la vida cotidiana privada. El "proyecto de liberación" es entendido como lo más abarcador, e incluye la crítica a la reducción al ámbito del trabajo asalariado, así como al igualitarismo entre los **sexos** al que a menudo aspira la e.f.

El hecho de que el concepto de emancipación ya no sonara políticamente rebelde; de que, en las discusiones pedagógicas en torno a la "educación emancipadora", fuera extraído del significado de las luchas políticas por la liberación y desplazado al terreno de lo individual; el que el significado individualizado se introdujera en el lenguaje cotidiano, por ejemplo, al hablar de una "mujer emancipada": todo esto pudo haber contribuido a que el concepto de e.f. ya no pareciera utilizable en el **movimiento de mujeres**. La liberación femenina pone a las feministas ante la tarea de luchar en todos los ámbitos sociales, *i.e.*, de revolucionar la entera sociedad. Lo que Marx esbozó como "emancipación humana" regresa aquí como "liberación".

Con la protesta contra la atribución de un sujeto femenino universal a las luchas de liberación –en particular, de mujeres negras–, con la crítica al **movimiento de mujeres** y sus articulaciones en cuanto movimiento de clase media, blanco y, a veces, eurocéntrico, el lugar de la e.f. y de la liberación femenina fue ocupado por el concepto de "diferencia".

Este se expandió rápidamente, sobre todo, en el **feminismo** académico, y terminó por desarticular todos los intentos de pensar siquiera un sujeto colectivo (mujeres) que llamara a la lucha política. El derecho a "intereses parciales" es reivindicado y ha de ser despegado del recurso a estrategias universales. Así, parece haberse abandonado la incumbencia de las mujeres en la emancipación humana abarcadora.

Bibliografía: M. Barret, *Das unterstellte Geschlecht. Umrisse eines materialistischen Feminismus*, Berlín 1983; A. Bebel, *La mujer y el socialismo.* Trad. de Vicente Romano García. Madrid 2018; E. Bloch, *El principio esperanza*. Vol. 2. Trad. de Felipe González Vicén. Madrid 2007; C. Boons *et al*., *C'est terrible, quand on y pense*, París 1983; L. Braun, "Das Verhältnis von bürgerlicher und proletarischer Emanzipation", en: J. Menschick, *Grundlagentexten zur Emanzipation der Frau*, Colonia 1976, 62-67; *Emanzipation der Frau.* Themenschwerpunkte, en: *Argument*, año 4 (1962), nos 22 y 23; año 5 (1963), n° 24; *European Forum of Socialist Feminists*, vol. 1 1986; vol. 2 1987; *Féminisme et marxisme. Journée "Elles voient rouge"*, París 1981; E. Goldmann, *Frauen in der Revolution*, vol. 2, Berlín 1977; F. Haug, "Opfer oder Täter? Über das Verhalten von Frauen", en: *Argument*, año 22 (1980), nº 123, 643-649; –, "Perspektiven eines sozialistischen Feminismus – 20 Jahre Frauenbewegung in Westdeutschland und West-Berlin", en: Autonomes Frauenredaktion (ed.), *Frauenbewegungen in der Welt*, vol. 1, *Argument*, n° ext. 150, Berlín 1988, 25-52; A. Kollontai, *Die Situation der Frau in der gesellschaftlichen Entwicklung*, Frankfurt/M 1975; –, *Die neue Moral und die Arbeiterklasse*, Münster 1977; R. Luxemburg, "La proletaria", en: *El pensamiento de Rosa Luxemburgo*. Antología de María José Aubet. Barcelona 1983, 287-290; H. Marcuse, "Emanzipation in der repressiven Gesellschaft. Ein Gespräch mit Herbert Marcuse", en: *Argument*, año 4, (1962), nº 23, 2-11; J. Menschik, *Gleichberechtigung oder Emanzipation?*, Frankfurt/M 1971; –, (ed.), *Grundlagentexten zur Emanzipation der Frau*, Colonia 1976; C. Ravaioli, *Frauenbefreiung und Arbeiterbewegung. Feminismus in der KPI*, Hamburgo 1977; W. Reich, *Der Einbruch der sexuellen Zwangsmoral. Zur Geschichte der sexuellen Ökonomie*, Frankfurt/M 1975; R. Rossanda, *Einmischung. Gespräche mit Frauen*, Frankfurt/M 1980; S. Rowbotham, *Nach dem Scherbengericht. Über das Verhältnis von Feminismus und Sozialismus*, *Argument*, n° ext. 217, Hamburgo / Berlín 1993; W. Thönnessen, *Frauenemanzipation. Politik und Literatur der deutschen Sozialdemokratie zur Frauenbewegung 1863-1933*, Frankfurt/M 1969; I. Rudolph y A. Steinberg, "Frauenfrage und Frauenbewegung in der Sicht der 'Argument'-Frauen", en: H. H. Holz, Th. Metscher, J. Schleifstein y R. Steigerwald (eds.), *Marxismus. Ideologie. Politik. Krise des Marxismus oder Krise des "Argument"?*, Frankfurt/M 1984, 174-189; C. Zetkin, "Für die Befreiung der Frau! Rede auf dem Internationalen Arbeiterkongress zu Paris, 19. Juli 1889", en: J. Menschik, *op. cit.*, 92-98; –, *Zur Geschichte der proletarischen Frauenbewegung Deutschland*, Frankfurt/M 1979.

Gisela Heinrich
Trad. de Martín Koval

⇀ **Cuestión femenina,** Dominación, Emancipación, Fábrica, Familia, Feminismo materialista, Igualdad, Igualitarismo, Liberación, **Marxismo-Feminismo, Movimiento de mujeres**, Proletariado, **Relaciones de género**, **Trabajo familiar / Trabajo doméstico**, **Trabajo femenino,** Universalismo.

Estudios de las mujeres

Al.: Frauenstudien.
Ár.: ad-dirasät an-nisa'iya.
Ch.: funü yanjiu 妇女研究.
F.: études féminines.
I.: women's studies.
R.: izučenija ženščin.

Los e.m. ocupan un lugar complejo, aunque no único: están insertos en una crítica a la insuficiencia de la práctica científica y la praxis política dominantes. Constituyen la forma general de la teoría y la política feministas en la universidad. A pesar de las grandes diferencias en cuanto a los detalles específicos, hay en todos los e.m. una serie de puntos comunes: 1. están vinculados a los **movimientos de mujeres** pasados y presentes (con sus diferencias culturales y nacionales); 2. el tema es la situación y la actividad de las mujeres, sobre todo en las estructuras de poder de las instituciones académicas y/o de las ciencias; 3. se organizan en un amplio espectro de asociacio-

nes científicas atravesando muchas fronteras disciplinarias, posiciones políticas y escuelas teóricas. Los e.m. tienden a hacer, de las desigualdades asociadas al **género**, el punto decisivo de la estrategia política dentro y fuera de la academia. Para la mayoría de las implicadas en los e.m., el factor de organización teórica y política es el **feminismo** en cuanto enfoque científico y postura política.

1. Los e.m. surgieron en el ámbito académico, de la mano del interés universalmente creciente en la interrelación entre el **género** y la política, a finales de la década de 1960 y en la de 1970. Con la radicalización política propia de muchos países occidentales en aquella época, la crítica de los diseños curriculares, de la pedagogía y de la política para la formación superior ganó una importancia fundamental. El nuevo **movimiento de mujeres** dirigió sus críticas hacia una universidad que impide a las mujeres el ascenso profesional y la participación en la enseñanza, el estudio y la investigación. La consolidación de los e.m. en forma de centros, programas complementarios y/o convenios en la universidad fue en gran medida una respuesta a esta continua exclusión formal o informal de la mujer respecto de la formación académica. La instalación fija de institutos y programas de e.m. fue impulsada en los EE.UU. por el movimiento estudiantil y los nuevos movimientos sociales a fines de la década de 1960; 30 años después había alrededor de 650 programas de e.m. en diversas instituciones de nivel superior (*Colleges*) y universidades (O'Barr 1995, 940). En otros países, los e.m. tardaron más tiempo en institucionalizarse: en Francia, por ejemplo, este proceso –aun siendo el resultado de los mismos movimientos políticos– tomó forma concreta recién en la década de 1980 (para una comparación internacional de los e.m., cf. Flessner *et al.*, 1994).

La forma institucional de los e.m. no es unitaria. En los EE.UU., por ejemplo, son departamentos o asignaturas independientes o semiautónomas. Aquel que esté interesado en la problemática de **género**, dentro y fuera del ámbito académico, puede estudiar esto u ofrecerlo dentro de los e.m. como docente. En algunas universidades, es posible obtener un título de grado en institutos de educación superior; a veces, incluso, un doctorado en e.m. El principio organizativo es la convicción de que una centralización es lo más adecuado para procurar los medios y dar el respaldo político necesarios a fin de conseguir un espacio para la ocupación intelectual con cuestiones de **género** y feministas. La estructura centralizada también debería promover la unión entre las diversas investigadoras y autoras que trabajan sobre temas feministas.

En Europa, la estructura institucionalizada es, en general, más difusa. Existen múltiples institutos de investigación acerca de cuestiones de **género** que normalmente son determinadas por el departamento o la especialidad a los que pertenecen. La menor centralización debería beneficiar la investigación de **género**, al poner en el centro, de manera autónoma y más especializada, la disciplina o el enfoque teórico correspondientes. Este modelo también evita el peligro –coincidente con una hipercentralización institucional– de aislarse de otras especialidades y áreas.

Un factor fundamental en la institucionalización del programa de e.m. es el debate sobre los contenidos específicos y el perfil de estos 'e.m. especiales'. Las preguntas de por qué debería estudiarse y cómo debería llamarse la especialidad fueron, para las feministas, un campo de lucha cargado de tensiones dentro del cual intentaron determinar la orientación y el contenido de los e. m. Los intentos iniciales de transformar las instituciones en un sentido feminista –tales como, p. ej., los que tuvieron lugar en la Universidad de Cornell a

mediados de la década de 1970– se denominan *Female Studies* e intentan con ello hacerse eco de los *Black Studies* surgidos en aquella misma época (Boxer 1988, 72). En la década de 1990, todavía se sigue batallando en muchas universidades por el perfil y el nombre de tales iniciativas. Diane Middlebrook, de la Universidad de Stanford, por ejemplo, rechaza el término e.m. porque coloca el "foco exclusivamente en las mujeres"; "en cambio, con nuestro concepto *Feminist Studies* pretendemos abordar los mismos sistemas *'sex-gender'* como un aspecto problemático del orden social". *Feminist Studies* es también el nombre que se le da en la Universidad de Canterbury, en Nueva Zelanda; mientras que la Universidad de Aalborg, en Dinamarca, llama a su programa *Gender Studies*. Otros, a quienes esta denominación, por su parte, les resultaba demasiado parcial, eligieron un título más abarcador, como, p. ej., *Institute for Gender and Women's Studies*, de Susan B. Anthony, en la Universidad de Rochester.

La denominación *Women's Studies* (o su equivalente e.m.) se ha impuesto mundialmente; parece apropiada para posicionar la investigación feminista como alternativa a la investigación sexista, androcéntrica. "No es deseable como objetivo último la investigación centrada en la mujer, por cierto, porque es demasiado limitada, pero es un estadio de transición necesario para poder simplemente pensar un enfoque no sexista" (Eichler 1986, 64).

2. Para comprender los e.m. en un contexto específicamente marxista, hay que considerar, en primer lugar, la relación entre el marxismo y el feminismo como catalizador político de los e.m. Dicho de manera simplificada, en el centro de la crítica y la política marxistas se encuentran las cuestiones de clase, trabajo y producción. El **feminismo**, en cambio, se ocupa principalmente de cuestiones de desigualdad tal como están determinadas por el **género** y la sexualidad. Aunque ambos comparten la meta de una distribución más justa del poder y los bienes y una sociedad menos escindida, se diferencian por el camino hacia esa meta. Esta distinción en cuanto al camino y a la fundamentación teórico-política ha dado lugar a algunas controversias persistentes entre dos escuelas de pensamiento que, a su vez, presentan fuertes variaciones internas. Dado que los e.m. constituyen, en gran medida, la representación académica del **feminismo**, tales controversias también son parte de los debates en torno a los e.m.

El privilegio de clase que caracteriza a gran parte del **movimiento de mujeres** temprano condicionó los comienzos burgueses del **feminismo** en EE.UU. y Europa, algo que fue criticado por algunos marxistas (de ambos **sexos**). En cuanto logro del **feminismo** académico occidental, los e.m. se encuentran causalmente localizados en el Estado capitalista liberal. Jozef Wilczynski, por ejemplo, afirma que el "**feminismo** surgió como un movimiento exclusivo de las mujeres pudientes de la clase media y alta" que "rechazó la lucha de clases como el camino hacia la justicia social". "En una sociedad sin clases" la "lucha de **sexos** no tiene cabida" (1981, 185). Aunque esta posición no toma en consideración la lucha constante del **feminismo** por la igualdad socioeconómica, sí señala una delimitación decisiva que caracteriza a muchos **feminismos** occidentales y que se muestra, a menudo –también en los e.m.– en la posición liberal y en la ausencia de una consideración de las cuestiones de clase y/o económico-políticas. Otros critican el "elitismo y la excesiva abstracción" del **feminismo** académico que van de la mano de la "exclusión de todos los que no están en el círculo mágico de los *cognoscenti*" (Andermahr *et al.* 1997, 8). "Muchos observadores temen que los e.m. sean absorbidos por la academia y se conviertan en un gueto femenino con una influencia mínima" (Boxer 1988, 83).

Las luchas por los puestos en la universidad, a menudo, obligan a las feministas a la dura tarea de lidiar con el compromiso activo o el trabajo teórico. Dentro de los sistemas universitarios y de las posiciones teóricas, las diferencias son múltiples, igual que las experiencias de las académicas que participan en su programa respectivo de e.m.

El grado de elitismo de los e.m. depende de la forma en que está regulado socialmente el acceso a la educación superior. En los EE.UU., por ejemplo, tienen lugar, en general, en un sistema estructurado en niveles de costosas universidades públicas y privadas. En tales condiciones, la crítica política y social transmitida por la academia solo resulta accesible a una pequeña parte privilegiada de la sociedad. Cuando el sistema educativo es más barato y más 'abierto', como p. ej. en muchos países de Europa Occidental y en los países del ex socialismo de Estado, la crítica social desarrollada de manera académica se encuentra menos recluida en la torre de marfil de un discurso de privilegiado. Así que el impacto político de los e.m., como investigación académica en el sistema universitario, siempre está directamente relacionado con el sistema de enseñanza superior en el que está inserto.

3. Michèle Barrett ha tratado de demostrar que las cuestiones de **género** solo pueden ser teorizadas de manera limitada en el marco marxista, y que "el propio Marx brinda poco aliento para el **feminismo** en sus escritos" (1983, 164). Pero señala que, en cierta tradición del pensamiento marxista, hay un interés teórico y político en las cuestiones de **género**. Algunos importantes pensadores socialistas contribuyeron, en gran medida, a teorizar la desigualdad y la opresión resultantes de las **relaciones de género**, y todavía hoy influyen en la forma en que los e.m entienden su relación con la clase y el trabajo. Así, *OF*, de Friedrich Engels, es considerado por muchas feministas como una de las primeras obras en analizar la opresión de la mujer como un fenómeno sistemático en el marco ideológico de la "familia" y la "propiedad". Aunque Engels no puede captar la importancia de la opresión de la mujer más allá de la esfera socioeconómica más estrecha, sí proporciona un indicio para una crítica más abarcadora al mostrar las raíces de la desigualdad de **género** y ofrecer un análisis detallado del sistema en su conjunto. Digno de mención es también el trabajo de August Bebel, cuyo influyente escrito *La mujer y el socialismo* esboza importantes conexiones entre el **género** y el socialismo y muestra la relación entre la desigualdad de **género** y la opresión de los trabajadores (cf. Konieczka 1986, 180).

Estos pocos ejemplos muestran que, en el pasado, a pesar de sus diferencias, el marxismo y el **feminismo** coincidieron ocasionalmente. El equivalente moderno de una fusión de estas dos escuelas de pensamiento es el **feminismo** marxista o '**marxismo-feminismo**', una línea de pensamiento político crítico que intenta vincular la lucha de clases con la lucha por la igualdad entre los **géneros.** Los e.m. suelen proporcionar, directa o indirectamente, el marco académico en el que tienen lugar esas conexiones, en el que se desarrollan y discuten las cuestiones de la investigación marxista-feminista y en el que se enseñan sus resultados. Los e.m. también proporcionan un espacio institucional en el que reciben apoyo otros investigadores que desarrollan problemáticas radicales y progresistas. A menudo, se debe a los e.m. –al menos, en los EE.UU.– el hecho de que se ofrezcan cursos con contenido feminista y marxista-feminista en la universidad.

Dentro de la universidad y de los e.m., las feministas marxistas insisten en la necesidad de fusionar el enfoque feminista con el materialismo histórico de la crítica marxista. Allí, los e.m. constituyen un terreno institucional decisivo para la elaboración y la continuación de la crítica feminista al marxismo *y* de la

crítica marxista al **feminismo**. Este 'híbrido' teórico y político es tan incómodo como controvertido. El estudio de Heidi Hartmann *Marxismus und Feminismus: Eine unglückliche Ehe* [Marxismo y feminismo. Un matrimonio infeliz] (1980) sigue siendo considerado pionero para esta problemática. Igualmente desafiante es la crítica de Alison M. Jaggar: "Al dejar en sombras la opresión de las mujeres, la teoría marxista contribuye a perpetuarla" (1983, 78). Por otra parte, los trabajos de las feministas europeas también ejercen una influencia decisiva en el diseño de los programas e instituciones de los e.m., especialmente –y debido a las barreras lingüísticas– los de feministas marxistas y materialistas británicas, que, como Michèle Barret (1988) y Cora Kaplan (1986), abogan por la inclusión de las cuestiones de **género** y el **feminismo** en el pensamiento marxista y socialista.

Las críticas feministas al marxismo proporcionan ejemplos de la persistente ceguera en el pensamiento marxista, al mismo tiempo que del fracaso sociopolítico de los e.m. En tanto no se comprenda de manera más amplia la opresión de las mujeres dentro de la teoría marxista, de modo que estén incluidos no solo la economía y las estructuras capitalistas, sino también un nuevo concepto de trabajo, los e.m., como investigaciones aisladas, seguirán siendo necesarios no solo para la crítica de la actividad científica dominante, sino también para la crítica del pensamiento marxista. Pero, entretanto, se mantienen dentro de su delimitación actual y, al excluir las cuestiones de clase y la crítica de la economía política del capitalismo, permanecen por detrás de las reflexiones más amplias de la teoría marxista.

Bibliografía: S. Andermahr, T. Lovell y C. Walkowitz, *A Glossary of Feminist Theory,* Nueva York 1997; M. Barrett, "Feminism", en: *DMT* (1983),163ss.; M. Barrett, *Women's Oppression Today: the Marxist/Feminist Encounter*, Londres 1988; J. K. Boles, D. L. Hoeveler, *Historical Dictionary of Feminism*, Londres 1996; M. Boxer, "For and About Women: The Theory and Practice of Women's Studies in the United States", en: E. Minnich, J. 0'Barr y R. Rosenfeld (eds.), *Reconstructing the Academy,* Chicago 1988, 69-103; M. Eichler, "The Relationship Between Sexist, Nonsexist, Woman-Centered, and Feminist Research", en: *Studies in Communications* (1986) nº 3, 37-74; H. Flessner *et al*. (eds.), *Women's Studies im internationalen Vergleich*, Pfaffenweiler 1994; H. Hartmann, "Marxismus und Feminismus: Eine unglückliche Ehe" (1980), en: L. Sargent (ed.), *Frauen und Revolution,* Berlín Occ. 1983, 29-78; F. Haug, *Vorlesungen zur Einführung in die Erinnerungsarbeit. The Duke Lectures,* Hamburgo 1999; A. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, Sussex 1983; C. Kaplan, *Sea Changes: Essays on Culture and Feminism,* Londres 1986; V. Konieczka, "Frauenemanzipation", en: *LS* (1986), 179-181; D. Middlebrook, *Why Feminist Studies?,* disponible en: *http:*//www.leland.stanford.edu/dept/femstudies/a/index.html; J. O'Barr, "Women's Studies Programs", en: C. N. Davidson y L. Wagner-Martin (eds.), *The Oxford Companion to Women's Writing in the United States,* Nueva York 1995; J. Wilczynski, *An Encyclopedic Dictionary of Marxism, Socialism and Communism,* Berlín Occ. 1981.

Mary A. Armstrong
Trad. de Rafael Carrión Arias

⇀ Clase, Conocimiento situacional, Crítica a la ciencia, **Cuestión femenina,** Cuotas de equidad, Educación, Élite, **Feminismo**, Formación, Igualdad, Igualitarismo, **Marxismo-Feminismo**, Política de género, **Relaciones entre géneros, Sexo / Género,** Teoría queer, Torre de marfil, Trabajo, Universidad.

Feminismo

Al.: Feminismus.
Ár.: ḥarakat difāʿ ʿan ḥuqūq al-marʾa.
Ch.: nüxingzhuyi 女性主义.
F.: féminisme.
I.: feminism.
R.: feminizm

I. El f. puede entenderse como un conjunto de debates, conocimientos críticos, luchas sociales y movimientos emancipatorios que apunta a comprender y transformar las **relaciones de género** patriarcales que perjudican a todos los seres humanos, así como los poderes sociales opresivos y explotadores que forman, en particular, la vida de las mujeres. El f. se ha vuelto posible como teoría y como movimiento social sobre la base de transformaciones en la producción que les permitieron a las mujeres una mayor independencia respecto del ordenamiento doméstico feudal. Por un lado, una estructura patriarcal que oprime a las mujeres de diversas maneras, a menudo cruelmente,

es fundamental para el desarrollo y reproducción del capitalismo global; por otro lado, la movilidad social y la promesa de igualdad de parte del Estado moderno, dadas también a las mujeres por la organización capitalista del trabajo, permiten el desarrollo de la conciencia, la resistencia y las reformas feministas. La lucha feminista, indudablemente, aportó enormes mejoras a la vida de muchas mujeres. Dado que el f., sus conocimientos y su movimiento surgieron simultáneamente a los discursos contradictorios de la democracia liberal y el socialismo de Estado, sigue siendo materia de controversia para quién habla el f., a quién fortalece y cuáles son sus objetivos. Dicho de otra manera, el f. no dispone ni de un saber monolítico, ni de un punto de vista semejante. No obstante, los discursos desarrollados y más difundidos en Europa occidental y EE.UU. –que a menudo solo representan los intereses de pocas mujeres–, surgieron generalmente con la pretensión de hablar en nombre de todas las mujeres. El f. 'liberal' se convirtió en la voz dominante del f. en el mundo 'hiperdesarrollado'; allí, permaneció bajo el asedio permanente de la derecha conservadora y también fue combatido, al mismo tiempo, por mujeres que luchaban por el progreso social en otros movimientos por el derecho civil, nacionales y revolucionarios. En el umbral del siglo XXI, las mujeres del Sur global y de Europa del Este, trabajadoras, personas de color y lesbianas cuestionan muchos de los postulados y demandas políticas del f. liberal, aun cuando se han beneficiado temporalmente del legado de la reforma liberal y se han apoyado en él.

1. La historia del f. suele ser narrada, en general, a partir de conceptos como 'primer' y 'segundo' movimientos; en la década de 1990, se hablaba de la posible aparición de un 'tercer movimiento', conducido por mujeres externas a la clase media culta en los sectores altamente industrializados. Esta historiografía fue puesta en cuestión a causa de su limitación temporal y espacial. Entiende al f. solamente como un desarrollo reciente y, en su periodización, solo sigue el transcurso de las actividades feministas en Europa y los EE.UU. Las luchas feministas y de las mujeres fuera de Occidente siguen permaneciendo excluidas. Al mismo tiempo, las mujeres presentan resistencia contra la opresión individualmente y en luchas colectivas en todo el mundo desde hace siglos. Sin embargo, el hecho de que las mujeres, en cuanto mujeres, formen movimientos sociales organizados, que se basan en intereses comunes y resistencia a estructuras y prácticas patriarcales opresivas y explotadoras, es, en su mayor parte, producto de la Modernidad.

1.1 De diferentes formas, las transiciones desde estructuras sociales feudales tradicionales hacia estructuras más democráticas generalmente están acompañadas de una movilización de mujeres en cuanto mujeres y del desarrollo de una conciencia de las mujeres o feminista. Cuando el colapso de las estructuras feudales está asociado con un éxodo masivo desde el campo, las primeras luchas colectivas de mujeres tienen lugar en las ciudades. En estas situaciones, a veces son los esfuerzos reformistas de una nueva clase media urbana y a veces, también, las insurrecciones y las actividades sindicales en la clase trabajadora las que constituyen la base de la organización feminista. En algunas formaciones sociales, el primer movimiento activo de las mujeres surge de la participación de estas en movimientos nacionales o revolucionarios o como parte de la resistencia anticolonial.

En muchos casos, la lucha colectiva de las mujeres no fue considerada explícitamente como feminista. Debido al desarrollo desigual de la Modernidad, la lucha organizada de las mujeres emergió por primera vez en levantamientos campesinos en el siglo XX

(cf., p. ej., la participación colectiva de mujeres en la insurrección popular en Telangana). Ejemplos de campañas organizadas que apoyan los intereses comunes de las mujeres, pero que no necesariamente reclaman el rótulo de "feminista" son el movimiento del 4 de mayo en China, a principios del siglo XX; campañas por el derecho al sufragio femenino, que surgieron a partir de alianzas complejas con las luchas de los trabajadores por mejores condiciones de trabajo (entre otros países, en Perú, Brasil, Chile y Filipinas); así como diversas formas de resistencia organizada de las mujeres contra el dominio colonial, p. ej., la huelga de vientres de las mujeres Herero durante la guerra de resistencia contra el dominio alemán (1904/1905) o el desacato colectivo de las leyes de documentos (según las cuales las personas negras y de color tenían que portar su documento en todo momento) por parte de las mujeres de Namibia, a mediados del siglo XX.

1.2. Uno de los núcleos esenciales del f. en muchas áreas industrializadas en el siglo XIX y principios del XX fue la lucha contra la desigualdad social. Este énfasis en la igualdad dentro de las condiciones vigentes era característico de las campañas por el derecho al sufragio femenino y era indicativo del vínculo entre el f. liberal euro-estadounidense y el Estado-nación moderno. Desde esta perspectiva, el f. es hijo de los ideales de la Ilustración europea del siglo XVIII y, en particular, de los objetivos de la Revolución Francesa, articulados de manera clásica en *A Vindication of the Rights of Women*, de Mary Wollstonecraft, de 1792. Después de la Revolución, fueron desmanteladas las demandas de derechos y libertades iguales para varones y mujeres –derecho personal en el matrimonio, derecho al divorcio, derecho al sufragio, derecho a la propiedad y a la educación–; sin embargo, ellas reaparecen en las sociedades industriales, a lo largo de los siglos XIX y XX. Con el ascenso del colonialismo, los ideales de Wollstonecraft fueron llevados más allá de las fronteras nacionales y fueron recibidos y desarrollados por reformistas feministas liberales en América Latina, China, Filipinas, Sri Lanka, India, Japón, EE.UU. y Europa Occidental. El f. liberal del siglo XIX y principios del XX se ocupa principalmente de la cuestión del **trabajo doméstico** y de la situación particular de las mujeres como madres, del estatuto jurídico universal de las mujeres y de la necesidad de repensar la relación entre lo privado y lo público. Son mujeres las que organizan la lucha por la mejora de las condiciones laborales de las mujeres, por la protección legal y por el derecho de las mujeres a la propiedad y a la educación. Estas luchas confluyen con las luchas por la organización sindical y por la abolición de la esclavitud, y, al mismo tiempo, están en competencia con ellas.

El f. liberal deja como legado tanto algunas mejoras significativas en la vida de muchas mujeres, como también la reducción del ángulo de visión a las reformas políticas. El hecho de que los éxitos alcanzados haya sido el resultado de la organización de las mujeres como mujeres posee ya de por sí importancia histórica destacada. Sin embargo, el hecho de que, a principios del siglo XX, los objetivos políticos del f. liberal en Europa y EE.UU. se redujeran a la lucha por el derecho al sufragio, da testimonio de que las feministas blancas de la clase media habían impuesto su pretensión de liderazgo y sus intereses.

1.3. Dado que el f., como discurso político, es el producto de las crisis resultantes de la transición al capitalismo industrial y el modo de resolverlas, su historia está condicionada también en la época posterior por las contradicciones y adaptaciones estructurales que acompañan al capitalismo en sus ulteriores

fases. El incremento de las campañas feministas, que se puede constatar en diferentes ámbitos sociales y más allá de las fronteras nacionales, a mediados del siglo XX, confluye, p. ej., con el giro hacia el capitalismo tardío. En muchos casos, estas campañas incluyen la participación activa de mujeres en luchas anticoloniales y antirracistas, a veces, también, en partidos y organizaciones de izquierda. Los movimientos revolucionarios y de liberación nacional (p. ej., en China, Vietnam, Cuba, Nicaragua) permiten a las mujeres asumir funciones públicas sin conquistar, sin embargo, en todos los casos, la posibilidad de expresar públicamente la crítica a la interdependencia de las estructuras patriarcales con el imperialismo y el capitalismo. En muchos países donde las mujeres se encontraban confrontadas con la persistencia de estas mismas estructuras dentro de la propia izquierda, se separaron para formar grupos autónomos de mujeres. En otros casos, bajo la presión de las crisis económicas y los regímenes políticos represivos (p. ej., en China, Filipinas), las luchas de las mujeres fueron organizadas desde abajo.

A pesar de la lucha de clases revolucionaria, el f. en la Unión Soviética, se vio perjudicado por el rigorismo de las estructuras sociales patriarcales, que volvieron a consolidarse, después del estallido revolucionario, con el surgimiento del aparato de Estado represivo stalinista. Hasta 1989, no existía ningún movimiento independiente de mujeres en Rusia. Antes de la revolución de 1917, hubo, por cierto, algunas campañas por el derecho al sufragio femenino y una reforma educativa, pero quedaron restringidas a las clases privilegiadas en los centros urbanos. Después de la toma de poder por parte de los bolcheviques, se creó una "sección femenina" responsable de la educación política de las mujeres, pero que fue abolida nuevamente bajo Stalin. La Perestroika abrió la posibilidad de una organización política más amplia de y para las mujeres. También en el resto de la Europa del Este comunista, la vida estaba caracterizada por la igualdad y la emancipación formales, pero el aparato de dominación masculino se mantuvo, de modo que las mujeres no recibían el mismo trato ni en el lugar de trabajo ni en el hogar. En la mayoría de los países de Europa del Este, tanto las desventajas para las mujeres como el poder patriarcal fueron mantenidos incluso después del derrumbe de 1989. Las organizaciones de mujeres y los discursos feministas eran escasos, cuando no inexistentes; las mujeres también solían estar ausentes en el campo de la representación política.

Fuera del ámbito de poder 'hiperdesarrollado', así como del ex soviético, existe un amplio espectro de organizaciones de mujeres y saberes feministas: movimientos nacionales o grupos pequeños, relacionados con temas locales, que, con frecuencia, evitan el rótulo de "feministas" y, a menudo, están vinculados con las omnipresentes organizaciones no gubernamentales (ONG). Fuera de Europa y EE.UU., el f. ha surgido casi sin excepción en una relación compleja con la decadencia del viejo orden imperial y el surgimiento de movimientos nacionales; como parte de las campañas anticoloniales, en el marco de la modernización y las reformas, pero también como parte de los intentos de revivir tradiciones. La concesión del derecho al sufragio fue a veces el resultado de una política de Estado 'desde arriba' (Ecuador, Brasil, Uruguay, Cuba, Chile, Perú, México, Colombia) con la esperanza de que las mujeres votaran por la derecha. En todos los casos, aunque de diferentes maneras, el f. en todo el Sur global se vio confrontado con el papel del Estado como beneficiario fiscal o agente organizador de la explotación de las mujeres (en forma de prostitución promovida por el Estado, p. ej., o en negocios con organizaciones financieras internacionales).

2. En los centros hiperindustrializados, el rápido ascenso del f. después de 1968 no puede separarse de los desplazamientos en la producción global que provocaron transformaciones en la organización del **trabajo femenino**. En EE.UU. y Europa Occidental, era posible discernir algunas nuevas orientaciones del f. a finales de la década de 1960 y comienzos de la de 1970. En función de su tradición feminista liberal de lucha por los derechos de las mujeres, la corriente principal se mantuvo dentro del marco estatal y fue liderada principalmente por mujeres blancas y cultas de clase media. Otra orientación del f. 'occidental' estuvo representada por el "Movimiento de Liberación de las Mujeres" [*Women's Liberation Movement*] (WLM), que surgió desde la Nueva Izquierda. Su foco era más bien la teoría política; dirigía su atención principalmente hacia el modo en que la opresión de las mujeres, que se remonta muy lejos históricamente, adquiere una nueva forma en el capitalismo, y apuntaba a una transformación radical de sociedad. En el plano teórico, el WLM estuvo fuertemente determinado por el marxismo, que recibió nuevos impulsos en EE.UU. a través de los intentos revolucionarios de los movimientos por derechos civiles y de *Black Power*; en el Primer Mundo, por medio del movimiento de los estudiantes y los trabajadores y por las luchas de liberación, en Vietnam, China y Cuba. Aquellos análisis que consideraban al patriarcado como la raíz de la opresión de las mujeres se fusionaron, en la década de 1970, en un "f. radical" que se deslinda del f. socialista y marxista. Este f. radical, que tiene paralelos con el "movimiento autónomo de las mujeres" de los países de Europa Occidental, en EE.UU., se desplazó paulatinamente desde el análisis estructural, con el que había comenzado, hacia una política de la diferencia. En este desplazamiento, que fue impuesto por la circunscripción a la cultura de las mujeres y por el desarrollo del ala separatista lésbica radical, se anunciaba lo que luego se convertiría en *mainstream* de un f. cultural neoliberal.

En oposición a esto, el f. socialista y el marxista afirman que la opresión de las mujeres en el mundo moderno está indisolublemente ligada a la historia de la producción capitalista. Por eso, insisten en que toda demanda de transformación feminista debería estar dirigida a las conexiones estructurales entre el patriarcado y el capitalismo. Desde sus inicios en el siglo XIX, la fuerza radical del f. socialista se ha basado en el rechazo a conectar simplemente los intereses de las mujeres al marxismo clásico. En cambio, ciertos conceptos marxistas fueron repensados para comprender el papel de las mujeres en la reproducción social y la función integradora de las estructuras patriarcales para una acumulación capitalista carente de fricciones y para la formación del Estado y la conciencia. Aunque se presupone una conexión fundamental entre las luchas de las mujeres y la lucha de clases, sin embargo, se admite que esta lucha no se limita al campo del trabajo asalariado, sino que también se libra en el campo cultural, porque el capitalismo es un todo social.

Mientras algunas corrientes del f. de la década de 1990 están firmemente arraigadas en las tradiciones del humanismo liberal burgués o del materialismo histórico, otras implantaron en el humanismo liberal formulaciones postmodernas y, por lo tanto, promovieron la crítica postmoderna al empirismo y al individuo en cuanto actor autónomo y coherente. Sin embargo, partiendo de una concepción histórica y materialista, las rearticulaciones postmodernas de cultura e identidad son fenómenos colaterales necesarios de las nuevas relaciones de producción en el capitalismo tardío. Mientras que las versiones más humanistas del f. cultural destacan al patriarcado como raíz de la opresión a las mujeres, los rituales femeninos celebran los espacios para

mujeres y tienden al separatismo, las variantes postmodernas del f. cultural colocan en un lugar central la inestabilidad de las relaciones de identidad y poder, así como el uso político-estratégico de los discursos culturales.

Si bien el f. cultural postmoderno no lucha a favor de la igualdad entre mujeres y hombres, se acerca ideológicamente al f. liberal y al liberalismo, en general, al centrarse exclusivamente en las transformaciones en la superestructura. A diferencia del f. socialista y marxista, o bien ignora la relación entre las formas culturales y el capitalismo, o bien rechaza la crítica al capitalismo como modo de producción. Esta variante del f. está muy difundida entre las feministas occidentales; especialmente, académicas. En contraposición con esto, el f. materialista, socialista o marxista no entiende la cultura como la totalidad de la vida social, sino más bien como una de las esferas de la producción social y, por lo tanto, no lo ve como el único ámbito para la lucha feminista y la transformación social.

Al mismo tiempo, varios grupos transnacionales feministas y de mujeres (p. ej., Gabriela, en Filipinas) entendieron la cultura ligada con la economía política y declararon la guerra a la violencia contra las mujeres, como la llevada a cabo por las corporaciones transnacionales en forma de explotación de mujeres, ya sea en cuanto trabajadoras a bajo costo, o en el turismo sexual o en la migración de mujeres, como sucede en la trata de mujeres con fines matrimoniales y para que realicen tareas serviles. Hay más de una corriente de f. en el Sur global, ya que los grupos a menudo se forman en respuesta a las diferentes condiciones de vida de las mujeres; pero el socialismo y la democracia siguen siendo catalizadores importantes para la lucha organizada de las mujeres. A veces, las demandas de las feministas entran en conflicto con los intereses de otras mujeres que trabajan para la transformación. A menudo, se trata de lo cultural, especialmente la sexualidad y las tradiciones religiosas, pero también de cómo pueden ser entendidas y transformadas las diferencias nacionales, étnicas y raciales que separan a las mujeres entre sí.

Mientras los debates feministas continúan girando en torno a la pregunta por cómo deberían ser comprendidas y transformadas la explotación y la opresión de las mujeres, las feministas de convicciones políticas y procedencias sociales diferentes han trabajado para transformar una serie de cuestiones vitales que afectan particularmente la existencia y el bienestar de las mujeres: salud y asistencia, derechos reproductivos, acceso a condiciones de trabajo justas e igualitarias, educación, libertad de movimiento en el mundo sin riesgo de ser violadas, golpeadas o sometidas a otras formas de opresión (como el acoso sexual, la pornografía, clitoridectomía, etc.).

El f. ataca la separación entre la esfera pública y la privada en la que se basan el capitalismo y el Estado moderno y lleva a la discusión pública prácticas que –como por ej., el **trabajo doméstico**, la violencia doméstica, la violación en el matrimonio, el incesto– durante mucho tiempo permanecieron ocultas tras las puertas de lo privado. Al mismo tiempo, el f. ha inaugurado, para las reformas y críticas feministas, una política sexual en los ámbitos públicos del trabajo asalariado, de la educación y de las profesiones.

Un aspecto importante de esta lucha contra la separación dominante entre lo privado y lo público radica en el desarrollo de una política sexual y de **géneros** que vaya más allá de los problemas de la violencia sexual. También se trata aquí de hacer visible la heterosexualidad como un conjunto ideológico integrado por saberes, prácticas e institución política. Si bien hay estudios sobre la sexualidad y campañas de política sexual no solo desde la perspectiva del f., la relación histórica entre *gender*, es decir el **género** social, y la sexuali-

dad es una problemática genuinamente feminista. Los trabajos críticos que proceden del ámbito de los estudios lésbicos u homosexuales, así como de la teoría queer, entienden la sexualidad como un ensamblaje de discursos históricos y como un régimen de poder. Esta crítica analiza la constitución histórica de la sexualidad en sistemas de **género** jerárquicos, heterosexualmente normativos. El modo de organización heteronormativo dominante de la sexualidad se basa en una ideología de la diferencia de **género**, que entiende macho/masculino y hembra/femenino como categorías diferentes y antitéticas por naturaleza, en lo cual el sistema también asigna más valor y recursos a las identidades y atribuciones del macho/varón. Una contribución importante para un trabajo crítico sobre la sexualidad consiste en la comprensión de que la heterosexualidad, que, en general, no resulta visible como una formación de **géneros** en las teorías sociales y, especialmente, en el marxismo, está a tal punto fagocitada por el sentido común de las relaciones de producción capitalistas, que su ideología influye en casi todos. Las feministas ven la sexualidad como el sitio de las contradicciones sociales y punto de partida para las luchas políticas, precisamente, porque desempeña un papel tan destacado en la reproducción de la vida social tanto en sus formas heterosexuales dominantes, como en las formas contraculturales (lesbianas, gays, queer, bisexuales y transexuales): en la legitimación, o, potencialmente, también en la deslegitimación de las divisiones del trabajo dentro de la familia, la formación de los deseos de consumo y las ideologías de raza, nación y ciudadanía.

El f. sigue siendo un concepto de lucha y un movimiento político combativo en todo el planeta y proporciona un saber crítico necesario para un transformación social. A pesar de las limitaciones y contradicciones en la historia y la teoría del f., la situación de las mujeres en todo el mundo exige desesperadamente formas de conciencia crítica que puedan hacer estallar las estructuras opresivas y explotadoras que atraviesan la vida de las mujeres. Si la violencia contra las mujeres continúa endémicamente a través de la economía, la política y las prácticas sociales ideológicas, incluyendo el hecho básico de que las mujeres realizan en el mundo la mayor parte del trabajo socialmente necesario y siguen siendo el recurso laboral más barato del capitalismo, entonces es más urgente que nunca que una conciencia crítica articule las carencias y necesidades de las mujeres en todo el mundo y organice campañas colectivas para abolir las estructuras de poder que constriñen la vida de las mujeres.

Bibliografía: M. J. Alexander y C. T. Mohanty (eds.), *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*, Nueva York 1997; S. E. Alvarez**,** *Engendering Democracy in Brazil: Women's Movement in Transition*, Princeton / Nueva Jersey 1991; G. Alvarez y C. Moraga (eds.), *This Bridge Called My Back: Writings of Radical Women of Color*, Nueva York 1983; T. Arnott y J. Mathai, *Race, Gender and Work*, Boston 1991; H. Ashfar, *Women and Politics in the Third World*, Nueva York 1996; M. Barret, *Das unterstellte Geschlecht. Umrisse eines materialistischen Feminismus* [1980], 2ª ed., Hamburgo-Berlín 1990; A. Basu (ed.), *The Challenge of Local Feminisms: Women's Movement in Global Perspective*, Boulder / Colorado 1995; R. Blumberg *et al.* (eds.), *Engendering Wealth and Well-Being: Empowerment for Global Change*, Boulder / Colorado 1995; C. Bunch, *Paying the Price: Women and the Politics of International Economic Politics Strategy*, Londres 1995; J. Butler, *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad* [1990]. Trad. de María Antonia Muñoz. Barcelona 2007; S. de Beauvoir, *El segundo sexo* [1949]. Trad. de Alicia Martorell. Ma-

drid 2005; E. Dorkenoo, *Cutting the Rose: Female Genital Mutilation*, Londres 1994; A. Echols, *Daring to Be Bad: Radical Feminism in America 1967-1975*, Minneapolis 1989; A. Fuentes y B. Ehrenreich, *Women in the Global Factory*, Nueva York 1983; N. Funk y M. Müller (eds.), *Gender Politics and Post-Communism*, Nueva York 1993; L. German, *Sex, Class, and Socialism*, Londres 1989; I. Grewal y C. Kaplan (eds.), *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*, Minneapolis 1994; R. Hennessy, *Materialist Feminism and the Politics of Discourse*, Nueva York 1993; – y C. Ingraham (eds.), *Materialist Feminism: A Reader in Class, Difference, and Women's Lives*, Nueva York 1997; B. Hooks, *Feminist Theory: From Margin to Center*, Boston 1984; B. Hooks, *Ain't I A Woman? Black Women and Feminism*, Boston 1981; M. Humm (ed.), *Modern Feminisms*, Nueva York 1992; J. Jacquette, *The Women's Movement in Latin America: Feminism and the Transition to Democracy*, Boston 1989; S. James y A. P. A. Busia (ed.), *Theorizing Black Feminism: The Visionary Pragmatics of Black Women*, Nueva York 1993; A. A. Jardine, *Gynesis: Configurations of Woman and Modernity*, Ithaca 1985; K. Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World*, Londres 1986; E. Jelin (ed.), *Women and Social Change in Latin America*, Londres 1990; G. Joseph, *Common Differences: Conflicts on Black and White Feminist Perspectives*, Boston 1987; D. Landry, G. Maclean, *Materialist Feminisms*, Cambridge 1993; T. Lovell, *British Feminist Thought*: *A Reader*, Oxford 1990; M. Mies, *Patriarchat und Kapital. Frauen in der internationalen Arbeitsteilung*, 5ª ed., Zúrich 1996; A. Miles, *Integrative Feminisms: Building a Global Vision*, Nueva York 1997; S. Mitier, *Dignity and Daily Bread: New Forms of Organizing among Poor Women in the Third World and the First*, Nueva York 1994; H. Moghissi, *Populism and Feminism in Iran*, Nueva York 1994; C. T. Mohanty, A. Russo y L. Torres (eds.), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington 1991; T. Moi, *French Feminist Thought: A Reader,* Oxford 1987; L. J. Nicholson (ed.), *Feminism/ Postmodernism*, Nueva York 1989; T. Renne (ed.), *Ana's Land: Sisterhood in Eastern Europe*, Boulder / Colorado 1989; L. Robinson y R. Bishop, *Night Market: Sexual Cultures and the Thai Economic Miracle*, Nueva York 1997; S. Rowbotham, *Women in Movement: Feminism and Social Action*, Nueva York 1992; L. Sargent (ed.), *Women and Revolution*, Boston 1981; G. C. Spivak, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics,* Nueva York 1987; M. Thompson, *Women of EI Salvador: The Price of Freedom*, Londres 1986; T. M. Trinh, *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*, Bloomington 1989; C. S. Vance (ed.), *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, Boston 1984; C. Weedon, *Wissen und Erfahrung. Feministische Praxis und poststrukturalistische Theorie*, 2ª ed., Berna 1991; M. Yamani, *Feminism and Islam*, Nueva York 1996.

Rosemary Hennessy

II. El f. es uno de esos términos escandalosos (como, p.ej., el de "patriarcado") que, o bien fueron recuperados provocadoramente en la RFA, a fines de la década de 1960; o que, como el de 'sexismo', fueron traducidos del inglés estadounidense. Designa la política del nuevo **movimiento de mujeres** como una ocupación crítica con las **relaciones de género**. El hecho de que las mujeres jóvenes tuvieran una educación mayor que la de sus madres y, sin embargo, no encontraran las mismas oportunidades y condiciones de vida 'que sus hermanos'; que los conceptos tradicionales de femineidad y las divisiones del

trabajo las limitaran y que las relaciones no se transformaran tan rápidamente sin su intervención se convirtió en una experiencia y un conocimiento sostenibles, que condujeron a las generaciones más jóvenes de mujeres a campañas colectivas. Se formuló como una especie de consigna: el f. es la teoría y el **movimiento de mujeres** es la praxis.

Inicialmente, el f. era un concepto de lucha contra el dominio de los varones y la opresión de las mujeres, en una relación crítica contra las políticas de la familia y de las 'mujeres' socialista y 'burguesa', que no aspiraban a desmantelar las estructuras patriarcales o hegemónico-masculinas.

1. Hasta la década de 1970, los diccionarios alemanes populares solo conocían la palabra en una acepción biológica, en el sentido de "la aparición de cualidades femeninas –esencia femenina– en el animal u hombre" (cit. en Luise Pusch 1983, 10). La acepción política del f. se remonta al socialista temprano Charles Fourier, quien coloca las **relaciones de género** en un contexto social visionario. Hedwig Dohm, una escritora comprometida del primer **movimiento de mujeres**, publica en 1912 el escrito polémico *Los antifeministas,* en respuesta a los opositores al movimiento. En su tiempo, las demandas de igualdad entre mujeres y hombres eran consideradas ya como radicales, mientras que las representaciones feministas, desde la década de 1970, apuntan más allá de la mera equiparación entre los **géneros** y, en un decidido partidismo a favor de las mujeres, luchan por una 'revaloración de los valores' y una reestructuración de la sociedad. Las feministas trazan su propia imagen de hombres y mujeres y piensan de manera autoconsciente en las posibilidades de liberación respecto de cualquier dependencia económica y psíquica. Un elemento característico de la política del nuevo **movimiento de mujeres** es su organización autónoma, ante todo, junto a y fuera de los partidos y asociaciones de mujeres establecidos. Su punto de partida son las experiencias personales y privadas de las mujeres, resumidas en el lema: "lo privado es político" (Alice Schwarzer 1981). Con la perspectiva feminista se vincula –además de la crítica a la exclusión de las experiencias femeninas de la política y la esfera pública– la lucha política contra el § 218 y la violencia personal y estructural contra las mujeres. El movimiento de albergues para mujeres maltratadas y, más tarde, el movimiento de proyectos de mujeres actuaron a favor de la protección y la libertad de las mujeres como una posición contrapuesta al trabajo social oficial. Con las demandas de salario por el **trabajo doméstico**, por la mitad de todos los puestos de trabajo y cargos públicos calificados para mujeres (política de cuotas) y por una seguridad social básica, se formularon, en algunos casos, posiciones muy controvertidas en el plano político, que condujeron a la constitución de una política de las mujeres delimitada respecto de la política familiar tradicional. Internamente, se intentó un nuevo comportamiento en los grupos y proyectos con la aspiración a practicar estructuras de decisión colectiva sin líderes. Estos principios de organización anarquistas abrieron nuevas oportunidades para el crecimiento personal, pero también un amplio campo de conflicto, ya que algunas mujeres, p. ej. Alice Schwarzer como periodista feminista con presencia en los medios (editora de la revista *Emma*), ocupaban carismáticamente el puesto de liderazgo vacante.

Desde finales de la década de 1970, el pensamiento feminista ingresó a casi todos los ámbitos de la cultura (literatura, música, cine) y la ciencia. Numerosos grupos pequeños, con capacidad de articulación y constituidos de manera descentralizada, contribuyen, pasando por una red flexible, a la construcción de una infraestructura cultural,

política y científica de las mujeres. Esta encuentra expresión y, por lo tanto, su propio foro en numerosas editoriales y revistas como *Courage* (1976-1984), *Emma* (desde 1977), *Beiträge zur Feministischen Theorie und Praxis* (desde 1979), *Feministische Studien* (desde 1982), el consejo de redacción autónomo de mujeres en *Das Argument* (desde 1982), y otros más.

Si las manifestaciones y las campañas públicas creativas con amplia repercusión mediática son características de los comienzos del **movimiento de mujeres**, fueron reemplazadas, en la década de 1980, por numerosas conferencias, producciones literarias, fundaciones de asociaciones y proyectos en 'espacios cerrados'. Recién entonces, junto con un debate sobre la institucionalización y la autonomía, tiene lugar una consolidación de puestos de trabajo para la investigación de **género** y los estudios sobre las mujeres en las universidades de la RFA, así como las primeras cooperaciones oficiales entre feministas y 'mujeres de la institución', a lo cual contribuye en buena medida, la política de las mujeres en proceso de profesionalización. Esto puede llegar a la atención pública a través de sus líneas de apoyo para las mujeres y las demandas de cuotas para puestos de capacitación y trabajo, así como para cargos políticos, mientras que persisten las diferencias reales en las condiciones de vida de las mujeres y los varones, en los procesos ante tribunales laborales por la igualdad salarial entre mujeres y varones y en el hecho de que las mujeres resultan afectadas en una mayor medida por el desempleo. Tales contradicciones entre la igualdad de derechos formal y la desigualdad persistente también unen políticamente a grupos de mujeres en conflicto. El partido de los "Verdes" [*Die Grünen*] incluyó en su programa demandas del nuevo **movimiento de mujeres**; un grupo exclusivo de mujeres constituyó su fracción en el parlamento entre 1984 y 1985. De esta manera, el movimiento social de las mujeres se insertó en las instituciones políticas establecidas, pero su movimiento de base fuera de las instituciones se ha debilitado (Frigga Haug 1996).

En su parte esencial, el **movimiento de mujeres** siguió siendo revolucionario en el plano cultural; pero los centros de poder dominados por los hombres en la política y en la economía apenas han cambiado. El **movimiento de mujeres** y el f. han menguado desde fines de la década de 1980, aunque las condiciones de vida de muchas mujeres han empeorado brutalmente debido al aumento del desempleo y la universalización de la sociedad capitalista de mercado. Rara vez, se esbozan políticas que apunten a destruir el sistema, ya que, en vista de las condiciones marco, que van reduciéndose, de lo que se trata es simplemente de la supervivencia de la política de las mujeres. La salida feminista de las mujeres de la carcaza de las responsabilidades asignadas se encuentra en un contexto global, aunque sumamente diversificado según la nación y la cultura (Ilse Lenz y Andrea Germer 1996).

El término *feminism* parece estar aceptado de manera relativamente amplia en el uso lingüístico anglosajón, mientras que *Feminismus*, en el uso lingüístico alemán, a menudo –y de manera creciente desde la década de 1990– es empleado en un sentido despectivo y se lo asocia a una posición hostil hacia los varones y separatista por parte de las mujeres. Este escepticismo se vio reforzado por la unificación de los dos Estados alemanes en 1990. En la ex RDA, se daba por realizada la igualdad de derechos, por lo que la crítica de las feministas de Alemania Occidental a la discriminación de las mujeres y la desigualdad social se topó allí con incomprensión. Pensar de manera feminista, en resumen, significa pensar en contradicción con la ideología dominante y en medio de controversias. Las

discusiones sobresalientes en la primera fase se refieren a la cuestión de la emancipación e igualdad de derechos y a la institucionalización o la autonomía y se centran, desde la década de 1990, en la igualdad y la diferencia (Ute Gerhard *et al.* 1990), en la postmodernidad y la deconstrucción (Judith Butler 2007; Ute Fischer *et al.* 1996).

2. *Ciencia feminista*. Desde la década de 1980, ya no alcanza con caracterizar el pensamiento feminista como teorización del nuevo **movimiento de mujeres**, pero la perspectiva feminista sobre la ciencia sigue siendo política. Entretanto, el pensamiento feminista como voz de las mujeres en la ciencia y la cultura ha desarrollado una vida intelectual propia y ha producido una abundancia de publicaciones que provocan las discusiones en la mayoría de las disciplinas de las ciencias culturales y sociales. El patriarcado como la relación de desigualdad más antigua y extendida fue inicialmente un concepto central en la construcción teórica feminista. Con él, se criticó la doble opresión de las mujeres por el capital y el dominio masculino (Ursula Beer 1987). Las primeras investigaciones feministas reconstruyen las **relaciones de género** como relaciones de dominio patriarcal, pero encuentran manifestaciones muy variables según los contextos históricos y sociales (Gerda Lerner 1991; Karin Hausen 1986; Ute Gerhard 1990), de modo que el concepto "patriarcado", en la década de 1990, es reemplazado por la categoría de relación de **género** utilizada por primera vez por Friedrich Engels, y frente al cual Frigga Haug, en 1993, propuso el plural **relaciones de género**; término que, en analogía con el concepto "relaciones de producción", es más abarcador y evita circunscribirse a la "relación entre los **géneros**".

Las primeras teorizaciones feministas en las ciencias sociales de la RFA están en deuda con la crítica de la economía política (Gisela Brandt, Johanna Kootz y Gisela Steppke 1973; Haug 1984) y se centran en el **trabajo doméstico** como socialmente necesario, así como en el trabajo de reproducción material y psíquico (Silvia Kontos y Karin Walser 1979). En una sistematización del dominio global, el **trabajo doméstico** es planteado como una forma de trabajo de subsistencia en una conexión de interdependencia mundial y es concebido como continuación de la acumulación originaria continua, analizada por primera vez por Rosa Luxemburg (la perspectiva de Bielefeld: Claudia von Werlhof, Maria Mies y Veronika Bennholdt-Thomsen 1983). La crítica feminista a la familia también apunta al **trabajo doméstico** 'menospreciado' por el discurso científico dominante. Al ser delegado a las mujeres y al ser transmitido como una cualidad 'femenina' a través de los procesos de socialización, permanece ligado a las mujeres de una manera cuasi natural. Según la visión feminista, la familia reproduce la división sexual del trabajo y las identidades sexuales diferenciadas (Helga Bilden, 1980/1991; Carol Hagemann-White 1982; Beer 1984; Maria Rerrich 1988). El **trabajo doméstico** es, en primera línea, un lugar de trabajo para mujeres, a cambio de techo y comida, que incluye experiencias de violencia y explotación sexual. La estabilidad de este trabajo se explica por el hecho de que se adhieren a él deseos todavía incumplidos, cuando no utópicos, de seguridad y solidaridad. La orientación de las mujeres hacia la familia no es, sin embargo, un factor natural, como lo demuestra el aumento de divorcios y madres solteras. Sin embargo, sigue siendo un factor decisivo en la discriminación hacia las mujeres en el mercado laboral. Las críticas en los ámbitos de la política social y la teoría del Estado, formuladas por el compromiso feminista de las politólogas (Eva Kreisky y Birgit Sauer 1995), y ante todo, las contribuciones de las ciencias de la cultura (*Run-*

dbriefe Literaturwissenschaft) han ampliado el campo de los análisis feministas mucho más allá del ámbito de interés inmediato para las mujeres. Entretanto, el f. abarca teorizaciones muy diferentes en disciplinas que van desde la filosofía, pasando por la teología, la historia, las ciencias sociales y culturales, hasta llegar a las ciencias naturales y ocasionalmente, incluso, las ingenierías. Los intentos por clasificar las diferentes corrientes del pensamiento feminista son, p.ej. la distinción entre un f. humanista y uno ginocéntrico. "El f. humanista define la opresión de la mujer como una reducción y un deterioro de las posibilidades de estas por parte de una sociedad que solo permite la autorrealización de los varones. [...] El f. ginocéntrico define la postergación de la mujer como la desvalorización y represión de la experiencia de las mujeres por parte de una cultura masculina que favorece la violencia y el individualismo" (Iris M. Young 1989, 38). El f. humanista destaca así una 'superioridad' del **género** femenino y una construcción cultural antagónica, que culmina en el valor de la maternidad. Esta corriente del f. es designada como 'perspectiva de la diferencia', ya que esta considera que las diferencias entre varones y mujeres son cultural y políticamente necesarias y también destaca las diferencias entre las mujeres (Libreria delle donne di Milano 1988). Después de una recepción entusiasta, predomina la evaluación de su función culturalmente conservadora. A estas tipificaciones es posible agregar fácilmente, p.ej., las del f. liberal. Las controversias teóricas intrafeministas sobre el **género** como categoría de la estructura social (Regina Becker-Schmidt, 1996) o construcción social (Butler 2007; Regine Gildemeister y Angelika Weiterer 1992) surgen en primera línea a partir de conceptualizaciones y posiciones teóricas fundamentales; y, en una medida menor, a partir de posiciones políticas y estrategias. Se trata de debates dentro del ámbito científico que están muy alejados de la política cotidiana, incluso si, de acuerdo con su propia autovaloración, poseen una importancia y una vigencia políticas considerables. Esta lucha por una teorización adecuada acerca del **género** es también expresión del hecho social de que no existe un sujeto colectivo unitario "mujer" y de que, junto con la pertenencia a un estrato social, a una etnia y edad, también se hallan vinculadas, con la pertenencia de **género**, especificaciones sociales tan complejas que queda puesta en cuestión incluso la existencia de dos **géneros**.

Bibliografía: R. Becker-Schmidt, "Probleme einer feministischen Theorie und Empirie in den Sozialwissenschaften", en: Zentraleinrichtung zur Förderung von Frauenstudien und Frauenforschung an der FUB (ed.), *Methoden in der Frauenforschung. Symposium an der Freien Universität Berlin vom 30.11. bis 02.12.1983*, Frankfurt/M 1984, 224-238; –, "Einheit – Zweiheit - Vielheit. Identitätslogische Implikationen in feministischen Emanzipationskonzepten", en: *Zeitschrift für Frauenforschung*, año 14 (1996), fasc. 1/2, 5-18; U. Beer (ed.), *Klasse Geschlecht. Feministische Gesellschaftsanalyse und Wissenschaftskritik*, Bielefeld 1987; H. Bilden, "Geschlechtsspezifische Sozialisation", en: K. Hurrelmann y D. Ulich (eds.), *Handbuch der Sozialisationsforschung*, Weinheim 1980, 777-812; G. Brandt, J. Kootz y G. Steppke, *Zur Frauenfrage im Kapitalismus*, Frankfurt/M 1973; J. Butler, *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad* [1990]. Trad. de María Antonia Muñoz. Barcelona 2007; H. Dohm, *Die Antifeministen: Ein Buch der Verteidigung*, Berlín 1902; U. Fischer, M. Kampshoff, S. Keil y M. Schmitt (eds.), *Kategorie Geschlecht. Empirische Analysen und feministische Theorien*, Opladen 1986; U. Gerhard, "Patriarchatskritik als Gesellschaftsanalyse.

Ein nicht erledigtes Projekt", en: Arbeitsgemeinschaft Interdisziplinäre Frauenforschung und -studien, *Feministische Erneuerung von Wissenschaft und Kunst*, Pfaffenweiler 1990, 65-80; U. Gerhard *et al.* (ed.), *Differenz und Gleichheit. Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht*, Frankfurt/M 1990; R. Gildemeister y A. Wetterer, "Wie Geschlechter gemacht werden. Die soziale Konstruktion der Zweigeschlechtlichkeit und ihre Reifizierung in der Frauenforschung", en: Gudrun-Axeli Knapp y Angelika Wetterer (eds.), *Traditionen Brüche. Entwicklungen feministischer Theorie*, Friburgo 1992, 201-254; C. Hagemann-White, *Frauenbewegung und Psychoanalyse*, Frankfurt/M 1982; F. Haug, "Marxismus und Frauenpolitik oder: Was ist feministischer Marxismus", en: *Jahrbuch für Sozialökonomie und Gesellschaftstheorie. Karriere oder Kochtopf? Frauen zwischen Beruf und Familie*, Opladen 1984, 11-28; –, "Knabenspiele und Menschheitsarbeit. Geschlechterverhältnisse als Produktionsverhältnisse"; –, "Replik. Explikation des Roten Fadens", en: *Ethik und Sozialwissenschaften*, Paderborn, año 4 (1993), fasc. 2, 215-224; –, *Frauen-Politiken*, Berlín / Hamburgo 1996; K. Hausen, "Patriarchat", en: *Journal für Geschichte*, año 8 (1986), fasc. 5, 12-21 y 58; S. Kontosu y K. Walser, *...weil nur zählt was Geld einbringt. Probleme der Hausfrauenarbeit*, Offenbach 1979; E. Kreisky y B. Sauer (eds.), *Feministische Standpunkte in der Politikwissenschaft. Eine Einführung*, Frankfurt 1995; I. Lenz y A. Germer, *Internationale Frauenbewegungen. Eine Bibliographie*, Opladen 1996; G. Lerner, *Die Entstehung des Patriarchats*, Frankfurt/M 1991; Libreria delle donne di Milano, *Wie weibliche Freiheit entsteht. Eine neue politische Praxis*, Berlín Occ. 1988; L. Pusch (ed.), *Feminismus. Inspektion der Herrenkultur. Ein Handbuch*, Frankfurt/M 1983; M. S. Rerrich, *Balanceakt Familie. Zwischen alten Leitbildern und neuen Lebensformen*, Friburgo 1988; H. Schenk, *Die feministische Herausforderung: 150 Jahre Frauenbewegung in Deutschland*, Múnich 1980; A. Schwarzer, *So fing es an - 10 Jahre Frauenbewegung*, Colonia 1981; C. v. Werlhof, M. Mies y V. Bennholdt-Thomsen, *Frauen, die letzte Kolonie*, Reinbek 1983; I. M. Young, "Humanismus, Gynozentrismus und feministische Politik", en: E. List y H. Studer (eds.), *Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik*, Frankfurt 1989.

Sigrid Metz-Göckel
Trad. de Pablo Pulgar Moya

⇨ **Carga doble de trabajo, Control de la natalidad**, **Discusión feminista de la ética**, **Doble militancia**, **Emancipación femenina, Estudios de la mujer**, Feminismo materialista, **Feminización de la pobreza,** Feminización del trabajo, **Formas mujer, Marxismo-Feminismo**, **Movimiento de mujeres**, **Movimiento lésbico**, **Relaciones de género, Sexo / Género**, **Teología feminista, Trabajo familiar / Trabajo doméstico**, **Trabajo femenino, Trabajo de rememoración.**

Feminización de la pobreza

Al.: Feminisierung der Armut.
Ar.: nasawīyat al-faqr.
Ch.: pinqiong de nüxinghua 贫穷的 女性化.
F.: féminisation de la pauvreté.
I.: feminization of poverty.
R.: feminizacija bednosti.

El desarrollo dramático del empobrecimiento de las mujeres es uno de los aspectos de la violenta transformación neoliberal en el modo de reproducción. La f.p. despertó interés a comienzos de la década de 1980 en EE.UU. cuando comenzó la enorme eliminación de programas sociales durante el gobierno de Reagan. El término f.p. engloba los siguientes hechos: mundialmente, aumenta con la mayor rapidez el tipo familiar encabezado por mujeres; la alta tasa de pobreza en estos hogares puede verse en el creciente número de mujeres y niños cuyos ingresos se encuentran bajo la línea oficial de pobreza; en el Sur global, este proceso es más pronunciado;

en los países del primer mundo, la f.p. afecta más duramente a las mujeres no blancas, pero también a mujeres blancas de la clase trabajadora.

1. A fines del siglo XX, casi la mitad de la población pobre de EE.UU. vivía en hogares encabezados por mujeres. En 1984, 16 % de las familias blancas, 25 % de las familias hispánicas y 53 % de las familias negras estaban encabezadas por mujeres (Rodgers 1986, 5). Diez años más tarde, con datos semejantes, las tasas de pobreza crecieron notablemente también entre las familias blancas (Blau *et al.* 1998, 293). Documentos sobre el empobrecimiento de mujeres y niños en EE.UU., por ejemplo, son trabajados de manera analítica en numerosas publicaciones con la afirmación de que las mujeres, en cuanto tales, son particularmente afectadas (entre otros, Stallard *et al.* 1983; Sidel 1986; Rodgers 1986). Se encuentran informaciones detalladas sobre los efectos de la globalización sobre la f.p. en el **Tercer Mundo** en *Women, Population and Global Crisis* (1997), de Asoka Bandarages.

"La pobreza es feminizada", dijo el presidente del *National Advisory Council on Economic Opportunity* en 1981: "Bajo las mismas circunstancias, si el número de hogares encabezados por mujeres crece de la misma manera que entre 1976 y 1978, la población pobre constará solo de mujeres y sus hijos antes de 2000" (cit. en Rodgers 1986, 7). Si bien la absurda suposición allí implicada de que "para el año 2000 todos los hombres pobres serán ricos o estarán muertos" (AAWO 1983, 6) fue criticada, el tema de la "f.p. " fue aceptado sin más.

¿Por qué las mujeres son más afectadas por la pobreza que los hombres? ¿Y por qué los hogares y familias encabezados por mujeres tienden a ser pobres y su número es creciente? La direccionalidad de la pregunta conduce a la respuesta de que las mujeres como grupo, más allá de su clase, son más propensas a la pobreza que los hombres, y que la pobreza de las mujeres, por consiguiente, tiene causas diferentes que la pobreza de los hombres. Incluso si se acepta que la raza y la clase son los factores de pobreza dominantes, se buscan factores clave "fundamentales" para una f.p. (Sidel 1986, 25): para los hombres, la pobreza es usualmente una consecuencia del desempleo, y un empleo es generalmente un medio eficiente para salir de ella; la pobreza de las mujeres, por el contrario, puede ocurrir incluso con aquellas que tienen un trabajo de tiempo completo. Potencialmente, todas las mujeres están en peligro: una separación o la muerte del esposo precipita a muchas mujeres de clase media en la pobreza (Stallard *et al.* 1983, 9). Barbara Ehrenreich constata: "La raza probablemente sea el determinante principal de la pobreza en EE.UU."; es "redundante señalar una causa de clase [...]. Para comprender la f.p. , debemos resaltar lo que las mujeres tienen en común, como, por ejemplo, la maternidad y salarios bajos" (en *Dollars & Sense* 1987, 12). La mayoría de las discusiones sobre la f.p. toman a las mujeres como grupo. La información estadística no diferencia clases sociales; los investigadores disponen de datos sobre ingresos, **sexo**, raza y etnia, lo que refuerza la tendencia a llevar adelante la discusión con categorías de análisis estadísticas más que con categorías de análisis teóricamente relevantes.

2. *Análisis de factores*. Variaciones en las tasas de mortalidad y matrimonio, divorcios y separaciones, así como los hijos extramatrimoniales hacen crecer el número de hogares encabezados por mujeres (Rodgers 1986, 38-42). La mayor expectativa de vida de las mujeres contribuye, por su parte, a que cada vez más mujeres mayores de 65 años vivan solas y en la pobreza. Mujeres jóvenes y de mediana edad se deciden a aceptar un trabajo

pago, a posponer el matrimonio hasta un momento adecuado, o se rehúsan a colocarse en roles femeninos tradicionales. Pero, en estos contextos vitales modificados, las mujeres no encuentran formas de vida socialmente estables. La desvalorización cultural de las mujeres en el mercado laboral (Maruani 1993, 16-26), que reproduce la división del trabajo sexualmente específica (Kergoat 1982,15-16), la tolerancia general del elevado desempleo, la continua eliminación de programas sociales y las condiciones neoliberales en general intensifican la escisión de la sociedad que conduce efectivamente a la f.p.

Mediante la asistencia familiar y el Estado de bienestar, el modelo estadounidense entiende la asistencia social (*Welfare Policies*) como la última instancia para aquellos que no son atendidos social y económicamente por el mercado ni por la familia. Sin embargo, la asistencia estatal es extremadamente escasa o, en todo caso, insuficiente para mantener a las familias por encima de la línea de pobreza. Los hogares encabezados por mujeres constan, en general, de mujeres jóvenes y sus hijos o mujeres mayores solteras. Entre las jóvenes pobres, especialmente en aquellas que pertenecen a una minoría social, tiende a haber más madres solteras; la pobreza está en la más estrecha relación con la maternidad adolescente. Las cuotas alimentarias de los padres son escasas o inexistentes. La mayoría de las familias que reciben una asignación AFDC (*Aid to Families with Dependent Children*) viven bajo la línea de pobreza. Las reglas de la asistencia social contribuyen a la destrucción de las familias, ya que, en la mayoría de los Estados norteamericanos, las familias con dos padres no tienen derecho a una AFDC. Los recortes presupuestarios implementados por Reagan y, luego, por Bush, que excluyeron a millones de pobres, inclusive niños, de una asistencia que necesitaban con urgencia, agravaron la crisis (Stallard *et al.* 1983, 27-50; Sidel 1986, 77-99; Rodgers 1986, 64-94; O'Hare 1985; Piven y Cloward 1985). En Europa, si bien todavía existen instituciones orientadas al bienestar público que no comprenden solo al individuo como "tomador de riesgo" (*risk-taker*) y al mercado, como regulador principal, el abandono neoliberal del Estado de bienestar socava los derechos sociales conquistados, y cada vez más personas, sobre todo mujeres, se encuentran en o bajo la línea de pobreza (cf., entre otros, Bourdieu 1999).

El mercado de trabajo sexualmente específico contribuye en gran medida a la f.p. Según Maruani, las mujeres, desde la década de 1960 y a pesar de las posteriores crisis económicas, conquistaron el mercado laboral en Francia (así como en gran parte de Europa): "La tasa de ocupación de las mujeres sube constantemente; la de los hombres, en cambio, declina o se estanca" (1993, 20). Mientras que trabajadoras jóvenes y viejas veían disminuir sus tasas de ocupación en la década de 1990, las mujeres de mediana edad, ante todo, permanecían activas y evitaban la habitual licencia por maternidad; combinaban familia y trabajo remunerado. Este hecho, en el que la emancipación es acompañada por las necesidades económicas de la familia, condujo al debate sobre la libre elección del trabajo y de los horarios laborales por parte de las mujeres. Pero se abordan al mismo tiempo las condiciones laborales "atípicas" y flexibilizadas, y el problema de la orientación sexualmente específica de las variantes de flexibilización (Kergoat 1992, 80), de las que se sirve la economía neoliberal para bajar los costos de producción. Las mujeres, entonces, no "eligen" siempre un trabajo a tiempo parcial con la idea de conciliar mejor la familia y el trabajo remunerado, sino que el mercado de trabajo les ofrece solamente ese trabajo (junto al **trabajo doméstico** que les está reservado). Lo mismo ocurre con el trabajo por hora, el trabajo estacional, los contratos temporarios,

etc. Las mujeres, pues, están en su mayoría "subempleadas", lo que arroja a muchas bajo la línea de pobreza. Sus condiciones de trabajo tienen en general un estatus inferior, lo que empeora su posición en el mercado de trabajo. Tienen pocas o casi ninguna posibilidad de ascenso, lo que es especialmente problemático para las mujeres jóvenes. La mayoría de los puestos de trabajo ofrecen prestaciones sociales solo en forma limitada. Con la reestructuración del Estado de bienestar, cada vez más mujeres quedan al margen de la sociedad. "La crisis laboral no expulsó a las mujeres del empleo, pero empeoró considerablemente sus condiciones de trabajo" (Maruani 1996, 48).

La pobreza también es una consecuencia del desempleo. Junto a las viejas formas de desigualdad en el mundo de trabajo (diferencias salariales, oportunidades profesionales desiguales, segregaciones horizontales y verticales) surgen nuevas formas a través de la formación de núcleos fijos de desempleo a largo plazo y subempleo femenino tolerados (Maruani 1997, 20). El alcance del desempleo tolerado es diferente con relación a hombres y mujeres, empresarios o clase trabajadora, jóvenes o menos jóvenes. "El desempleo es también un medio de presión sobre las condiciones de trabajo y de empleo de todos aquellos y aquellas que trabajan. Es en nombre del desempleo que el trabajo remunerado es precarizado y ciertas categorías de asalariados son arrojados a la desocupación forzada; que los salarios son reducidos y que el ritmo de trabajo es redefinido" (Maruani 1996, 54).

Otro factor de la f.p.. es el fenómeno de los "pobres que trabajan" ('*working poor*'), personas que no están desempleadas ni marginadas pero reciben asistencia social, están completamente activas y, sin embargo, no superan la línea de pobreza.

El desempleo de los hombres, los despidos y las reducciones salariales son otros factores decisivos de la f.p. A menudo, van de la mano de violencia matrimonial. Los hombres afectados por la pobreza, que están desempleados durante mucho tiempo o subempleados de manera persistente, no pueden formar una familia ni permanecer en una, sobre todo en los Estados cuyas políticas sociales niegan el derecho a la asistencia a las parejas. En el **Tercer Mundo**, el capital globalizado se aprovecha de la superexplotación del trabajo de las mujeres y socava el trabajo de los hombres; así, arroja la emigración masculina a los centros urbanos o a otros países. Por eso, la migración nacional e internacional de hombres está conectada con la pobreza de las mujeres y el aumento del número de madres solteras.

En EE.UU., debido a la tradicional opresión étnica y económica, estos factores se ven agravados en la población negra e hispana. El desempleo entre los hombres negros en edad de trabajar es extremadamente alto: ca. 45% (CSSP 1985, 232). Por eso, Sidel (1986, 24) se pregunta si las tendencias actuales no muestran, en realidad, una pobreza de las minorías como una f.p., o si no se debería hablar del empobrecimiento de grupos oprimidos. Lo mismo vale para la población nativa y los inmigrantes de Europa (vid. Anthias 1992; Wichterich 1998).

Sidel opina que la pobreza de las mujeres, además, es resultado de un condicionamiento ideológico. Las mujeres, que son socializadas para privilegiar las obligaciones familiares, que se ven a sí mismas, en primer lugar, como amas de casa y madres, que buscan en el matrimonio y en la familia su realización como miembros adultos de esta sociedad, desatienden la necesidad de aprender algo que les posibilitaría un sustento propio si permanecieran solteras o si se separaran de sus maridos. El **trabajo doméstico**, a pesar de su importancia social, económica y psicológica, es poco valorado y, por implicar mucho tiempo, entra en conflicto con un trabajo remunerado de tiempo completo. Así, la división

doméstica del trabajo, junto con la división sexualmente específica del trabajo remunerado, tiene un efecto restrictivo en la formación y las posibilidades económicas de las mujeres. Los efectos negativos de esta situación se tornan evidentes en cuanto las mujeres son las únicas cabezas de familia (Sidel 1986, 25-35). En épocas de reducción de empleos, el derecho a un trabajo remunerado acorde a sus verdaderas disposiciones les es disputado a las mujeres por los hombres desempleados.

Stallard *et al.* entienden como determinantes de la f.p. lo siguiente: "es una consecuencia directa del doble rol de la mujer como trabajadora no remunerada en la casa y subremunerada en el empleo pago. La f.p. se ha acelerado con las crecientes tasas de divorcio y el número de madres solteras, pero el proceso de la f.p. está determinado por el sexismo (y el racismo) inherente a una economía injusta" (1983, 51).

3. *La importancia de la clase*. El **género** es un correlato relevante de la f.p.; sin embargo, lo es solo para las mujeres cuya pertenencia de clase ya las predispone a la pobreza. Por eso, la clase es una categoría ineludible, además de la de **género**, para comprender el fenómeno de la f.p. en relación con la opresión capitalista y patriarcal.

Los cambios en la estructura ocupacional y en la demanda de trabajo dividen a la clase carente de propiedades en lo que respecta a ocupación, ingreso y formación, criterios con los que en las ciencias sociales se forman las categorías de la posición socioeconómica: "los pobres" y la "clase baja", las "clases altas", la "clase trabajadora"; entre ambas, las "capas medias" y la "clase media alta". Esta interpretación empirista de la clase social mistifica las causas de la f.p. , porque es gradualista y únicamente distingue cuánto poder e ingreso alcanzan los individuos en el mercado según el **género** (Ossowski 1969, 59-76; cf. Max Weber *Methodol. Schr.*, 532). Sin embargo, en cuanto se parte de la posición de clase de las mujeres en el sentido de su no posesión de los medios de producción, resulta evidente que no es el **género** lo que arroja a muchas mujeres a la pobreza. Las mujeres de la burguesía no están en peligro de volverse pobres, porque esta posición significa propiedad y, por lo tanto, una fuente de ingreso que es independiente del matrimonio o el trabajo remunerado, si bien, en ocasiones, las prácticas hereditarias y las estrategias de acumulación familiar les niegan el pleno poder de su patrimonio. La distribución de la renta, así como el patrimonio, son indicadores de enormes diferencias entre las mujeres con respecto a la posición socioeconómica y de clase. Estos indicadores forman la base material de la comprensión de la f.p. ; la causa real, sin embargo, consiste en que casi todas las mujeres (como la mayoría de los hombres) carecen de propiedad.

La "movilidad social" casi nunca sobrepasa los límites de clase. Las diferencias con respecto a la posición socioeconómica en el interior de la clase y las condiciones individuales que hombres y mujeres traen al mercado forman el núcleo de la mayor propensión a la pobreza de las mujeres y de la transformación del matrimonio en una fuente de supervivencia económica fundamental para muchas mujeres. Esto significa, al mismo tiempo, que las mujeres son económicamente dependientes de sus maridos. El modelo familiar en el que la mujer trabaja en la casa y el hombre es el único sostén de familia está en la base de la mayoría de los sistemas de asistencia social, lo que, a su vez, pone a las mujeres en una dependencia suplementaria con respecto a la ayuda social. De acuerdo con Nancy Fraser (1989), las medidas de bienestar como la AFDC son en realidad las que efectivamente institucionalizan la f.p. con su "política de interpretación de las necesidades" (cap. 7); política que surge de la colisión de la f.p. y la crisis

financiera del Estado social. Sus estructuras modificadas muestran un nuevo modelo de discriminación de las mujeres. Carol Brown concibe esta relación así: "si eliminar o reducir el *Welfare* refuerza el 'patriarcado privado', su simple defensa consolida el 'patriarcado público'" (cit. en ibíd., 223; cf. 244, nota 5). Muestra que los "programas con 'obligación laboral' [...] subvencionan a los empleadores con **trabajo femenino** mal remunerado en el sector de servicios y, de esta manera, reproducen el mercado de trabajo dual, segmentado sexualmente" (224).

La f.p. es un efecto estructural de mercado que surge a partir de diferencias internas a la clase en la posición socioeconómica y en la movilidad de hombres y mujeres; es, en el fondo, una cuestión de clase, aunque sea experimentada y analizada como efecto de la discriminación de **género** y étnica. El sexismo y el racismo sin duda intensifican los efectos de las transformaciones económicas sobre los estratos más pobres de la clase trabajadora (AAWO 1983; *Dollars & Sense*, 1987). La reorganización de los procesos de acumulación intensifica la explotación de la clase trabajadora, y utiliza para eso estructuras como el patriarcado y el racismo a fin de explotar a las mujeres y a los étnicamente marginalizados.

La reproducción de la clase trabajadora es indiferente para el capital; la medida en la que los trabajadores tienen acceso a los medios necesarios para la propia reproducción y la de la generación siguiente está limitada por la demanda de fuerza de trabajo diferenciada. La demanda de determinados tipos de fuerza de trabajo calificada conduce, en ciertas circunstancias, no solo a buenos ingresos, sino también a suplementos especiales, como financiamiento público y privado para el desarrollo de programas educativos o para la creación de guarderías infantiles en el lugar de trabajo. Estas medidas no existen en las relaciones de trabajo mal pagas y precarias. En general, se confía la reproducción social y física de la clase trabajadora a esta misma clase. Permanecen en la pobreza todos aquellos cuyas cualificaciones ya no corresponden a ninguna demanda, o cuyo nacimiento en el ejército de reserva ya los había privado de adquirir cualificaciones.

4. Mientras que los científicos sociales y activistas políticos escriben sobre la f.p. y sobre "la pobreza entre los niños", a menudo, callan que estas tendencias son indicadores empíricos de la pauperización de la clase trabajadora. Las personas no se vuelven pobres primariamente por su edad, su **género** o sus características étnicas, sino a causa de su posición de clase. Las poblaciones conformadas según edad, **género** o etnicidad no son homogéneas, sino que están divididas en clases sociales que, a su vez, se segmentan en estratos según su ingreso, educación y profesión. El hecho de que los jóvenes, las mujeres y las minorías sean especialmente afectados por la pobreza no pone en cuestión esta teoría, ya que todos los que son pobres se encuentran en la misma relación con los medios de producción. Los determinantes específicos de la tendencia a la pobreza deben buscarse en la interacción entre los efectos históricos del sexismo y el racismo, por un lado, y las transformaciones político-económicas, por otro; transformaciones que modifican drásticamente en todas partes la distribución de la riqueza y los ingresos, con lo cual los países en vías de desarrollo experimentan desigualdades particularmente grandes (Braun, 1998). La falta de acceso a las condiciones materiales de la reproducción física y social a nivel diario y transgeneracional amenaza la reproducción de las clases trabajadoras mundiales, particularmente en aquellos grupos que son excluidos mediante la opresión y la explotación racial y étnica. La pauperización de la clase trabajadora culmina con el derrumbe

de la reproducción intergeneracional: padres pobres, especialmente madres solteras pobres son obligados a vivir en condiciones que les quitan la capacidad de reproducir personas con cualificaciones que puedan venderse en el mercado. Esta es una situación extremadamente seria que no puede ser solucionada solamente con mejores derechos civiles (p. ej.: iguales posibilidades de educación y remuneración para mujeres y miembros de minorías raciales y étnicas), o con medidas que ayuden a las mujeres a unir la familia y el trabajo.

Los medios de comunicación, las ciencias sociales y la política ponderan de manera distinta a los diferentes pobres según su interés, la coyuntura política y el compromiso teórico: en el palabrerío sobre la f.p., sobre la pobreza de las minorías, de los ancianos o de los niños, se guarda silencio, en gran medida, sobre la desestabilización del estándar de vida de la clase trabajadora. Es importante descubrir en cada ámbito los factores que interactúan con la pobreza. Sin embargo, el análisis debe seguir adelante para impedir que se desarrollen explicaciones y políticas teóricamente frágiles que oponen los intereses de las mujeres a los de los hombres, los de los jóvenes a los de los ancianos, y los de los blancos a los de los no blancos.

Hablar de la pauperización de la clase trabajadora no niega el sufrimiento de mujeres, minorías, niños y ancianos. Significa simplemente reconocer que, en estos sectores de la población pobre, no viven individuos aislados, sino personas unidas entre sí por relaciones comunes de producción y reproducción. El destino de cada sector está conectado al de los otros, ya que todos pertenecen a la misma clase social, así como el destino de los individuos está enlazado con el destino de aquellos con los que tienen lazos familiares o afectivos. Desprendidas de las relaciones que les asignan su lugar específico, las personas no pueden ser comprendidas como seres sociales. Vista en su contexto histórico, la f.p. es una dimensión importante de un proceso abarcador de transformación social que deriva en una reducción drástica del nivel salarial general de la clase trabajadora en todo el mundo (datos más recientes, para EE.UU., en Mishel *et al.*, 1999), en la intensificación de la proletarización de las mujeres (más mujeres trabajan de manera remunerada) y la socavación de las condiciones materiales que son necesarias para el sostenimiento de las ilusiones de las "clases medias" (incluso de las "clases medias altas"), así como para la reproducción física y social entre las generaciones del estrato inferior de la clase trabajadora.

Bibliografía: Alliance Against Women's Oppression (AAWO), *Poverty: Not for Women Only - A Critique of the Feminization of Poverty*, Nueva York 1983; F. Anthias, *Ethnicity, Class, Gender, and Migration*, Aldershot 1992; A. Bandarage, *Women, Population and Global Crisis*, Londres 1997; F. Blau, M. Ferber y A. E. Winkler, *The Economics of Women, Men, and Work*, Upper Saddle River / NJ 1998; P. Bourdieu, *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*. Trad. de Joaquín Jordá. Barcelona 1999; D. Braun, *The Rich Get Richer. The Rise of Income Inequality in the United States and the World*, Chicago 1998; Center for the Study of Social Policy (CSSP), "The Flip Side of Black Families Headed by Women: The Economic Status of Black Men", en: R. Staples (ed.), *The Black Family*, Belmont / CA 1985, 232-238; *Dollars & Sense. Special Issue on Women and Work*, 1987; N. Fraser, *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*, Minneapolis 1989; M. E. Gimenez, "The Feminization of Poverty: Myth or Reality?", en: *Social Justice*, año 17, (1990), fasc. 3, 41-69; D. Kergoat, *Les ouvrières,* París 1982; –, "Les absentes de l'histoire", en: *Autrement*

126 (1992), 73-83. M. Maruani, *Sociologie de l'emploi* (1993), París 1999; –, "L'emploi féminin à l'ombre du chômage", en: *Actes de la recherche en sciences sociales* 115 (1996), 48-57; –, "Les temps modernes de l'emploi féminin", en: *Le Monde Diplomatique* 44 (1997), 20; L. Mishel, J. Bernstein y J. Schmitt, *The State of Working America*, Nueva York 1999; W. P. O'Hare, "Poverty in America: Trends and New Patterns", en: *Population Bulletin* 40 (1985), 2-43; S. Ossowski, *Estructura de Clases y Conciencia Social*. Trad. de M. Bustamante Ortiz, Barcelona 1969; F. F. Piven y R. Cloward, *The New Class War: Reagan's Attack on the Welfare State and its Consequences*, Nueva York 1985; H. Rodgers Jr., *Poor Women. Poor Families*, Nueva York 1986; R. Sidel, *Women and Children Last - The Plight of Poor Women in Affluent America*, Nueva York 1986; K. Stallard, B. Ehrenreich y K. Sklar, *Poverty in the American Dream: Women and Children First*, Boston 1983; M. Weber, *Methodologische Schriften*, edición de J. Winckelmann, Frankfurt/M 1968; C. Wichterich, *Die globalisierte Frau*, Hamburgo 1998.

Martha E. Gimenez y Anja Hälg
Trad. de Gabriel D. Pascansky

⇨ **Carga doble de trabajo**, Clase trabajadora, Clases, Comunidad doméstica, **Debate sobre el trabajo doméstico**, Desempleo, División del trabajo, Estado de bienestar, Estado social, Etnicidad, Familia, Flexibilización, Ingresos, Mercado de trabajo, Miseria, Neoliberalismo, Patriarcado, Pauperización, Pobre, Pobreza / Riqueza, Matrimonio, Poder, Proletarización, Raza y clase, **Relaciones de género**, Relaciones de producción, Reproducción, Salario mínimo, **Tercer Mundo**, **Trabajo familiar / Trabajo doméstico**, **Trabajo femenino**.

Formas mujer

Al.: Frauenformen.
Ár.: al-aškäl an-nisa'īya.
Ch.: funü xingshi 妇女形式.
F.: formes féminines.
I.: women's forms.
R.: ženskie formy

Desde comienzos de la década de 1980, Frigga Haug, en colaboración con diferentes investigadoras, viene publicando los resultados de varios proyectos de investigación sobre la socialización femenina bajo el rótulo f.m. [traducción de *Frauenformen*, que subraya el peso lógico-conceptual de la cuestión marxiana de la *forma*, NdT] (1980a y 1983; con Kornelia Hauser 1985, 1986, 1988, 1991; con Eva Wollmann 1993; con Brigitte Hipfl 1996; con Silke Wittich-Neven 1997). El concepto de f.m. es programático: debería permitir "la construcción conjunta de perspectivas teóricas diferentes. Alude a la categoría de *forma individualidad* [1972] de Sève, y hace referen-

cia a las formas dadas de antemano con las que los individuos particulares se encuentran en cada época y de acuerdo con las cuales pueden y deben desarrollar sus personalidades. De esta manera, son incorporadas a la investigación tanto las propias actividades como las condiciones que asumen los individuos: *formación* tanto como *autoformación*. Al mismo tiempo, el término conlleva un significado adicional: las f.m. son también los parámetros ideales a los que las mujeres se adecuan de manera coercitiva, tanto corporal como espiritualmente; son las idealizaciones y sus realidades, y, al mismo tiempo, los sueños y esperanzas de autorrealización" (Haug 1983, texto de solapa).

1. *Proyecto*. A principios de la década de 1980, las f.m. representaban una alternativa a una investigación acerca de la mujer que, ante todo, construía a las mujeres como víctimas dentro de relaciones de opresión, perdiendo de vista, al negar la capacidad de acción de las mujeres, la posibilidad de la transformación. En consonancia con la fórmula *No se nace mujer, se llega a serlo*, que fue divulgada por Simone de Beauvoir como orientación en el plano de la teoría de la socialización, y que Ursula Scheu, en 1977, convirtió en título de su libro (que alcanzó su sexta edición en 1980), la investigación sobre las mujeres tenía por objetivo, por un lado, mostrar y denunciar los múltiples "campos de discriminación" social y cultural en los que las mujeres son socializadas –incluyendo la ciencia androcéntrica– (cf., p.ej., Marie-Luise Janssen-Jurreit 1979); y, por otro lado –por así decirlo, como estrategia contra las formas de discriminación–, hacer que las mujeres así formadas se expresen e intenten introducir sus historias no como medios para el conocimiento, sino como conocimientos en sí mismos, dentro del discurso de la ciencia y en el **movimiento de mujeres**.

En cuanto "verdad simple" (Volker Braun 1976), las historias consolidaron, sin embargo, la construcción de las mujeres como víctimas dentro de las relaciones de opresión, y no en cuanto sujetos activos. A los informes de investigación, solo se les anexaba una perspectiva de liberación mediante llamamientos y demandas (cf. los abundantes "testimonios de víctimas" de finales de la década de 1970; para una perspectiva crítica, cf. Haug 1980a). Los presupuestos de estos estudios tempranos sobre la socialización femenina –problemáticos desde el punto de vista de una investigación *comprometida*– pueden resumirse de la siguiente manera: "a) la presuposición de que los seres humanos/las mujeres pueden ser directamente modelados a voluntad; b) el presupuesto concomitante de que estarían obrando agentes interesados –varones o madres– que llevan adelante este proceso de formación; c) de que los individuos, a través de su ingreso a la sociedad, se alienan de su esencia originaria" (Haug 1990: 175s.).

Oponiéndose a la presuposición de que las mujeres puedan ser formadas a voluntad, Haug argumenta en contra de la dicotomía teórica *Frauen: Opfer oder Täter*? [Mujeres: ¿víctimas o agentes?] (cf. 1981 y *Frauenpolitik*, 1982). Desde la perspectiva de la teoría de la ideología, ella amplía el concepto de *socialización*: los individuos se apropian de las condiciones preexistentes a través de procesos contradictorios, desarrollando así sus estructuras de personalidad. Incluso aquella opresión que no se circunscribe a la coerción externa "debe obrar con la aprobación de los involucrados", y "en toda acción está oculta, pues, una porción de consentimiento. También el autosacrificio es una acción y no un destino" (1990, 14). Si la investigación pretende contribuir a que las mujeres individuales "puedan pasar de la posición de aquellas sobre las cuales se actúa a la posición de actuantes" (ibíd.), se deriva como "pauta para la investigación" que "frente a todos los contextos de opresión" deben ser desarrolladas con precisión "las actividades y actitudes" (647). En el proyecto

f.m., esto se intenta ante todo con el método del ***trabajo de rememoración***. El tema son las experiencias y las historias que escriben las propias participantes del proyecto. El trabajo con este material apunta a comprender la colaboración con la propia opresión. A diferencia de lo que sucede con los "testimonios de víctimas", se entiende aquí que las experiencias son comprendidas también, al mismo tiempo, como algo *producido*. El presupuesto es que los individuos tornan vivenciables para sí mismos la contradictoriedad de las formas sociales preexistentes en la medida en que "construyen en una dimensión importante una libertad para la contradicción en sus autointerpretaciones (sus representaciones y recuerdos)" (1990, 55), y en el proceso de 'eliminación de la contradicción' participan de la formación de su personalidad. La selección de la percepción, necesaria para la existencia (cf. Holzkamp 1983, 301ss.) es aquí el punto de intervención para las *formas ideológicas* que regulan los conflictos de intereses inherentes a las relaciones de dominación de acuerdo con una configuración social. En el patriarcado capitalista, esta configuración está sustentada por las **relaciones de género**, que asignan estructuralmente a las mujeres la "producción de la vida" (Engels) y que localizan las tareas de asistencia socialmente necesarias (como amortiguador en relaciones en las cuales resulta determinante un enfrentamiento competitivo entre miembros de la sociedad) con las mujeres en la forma privada (pequeña familia). "Amor y fidelidad, asistencia y maternidad, abnegación y actitud servicial, etc." (Haug 1980a, 45) son interpretados allí como valores que guían la acción. Aunque con la perspectiva de una sociabilidad humanamente digna, a través de su función de producir "una sociabilidad ilusoria" privada –en una sociedad en la que el amor y la asistencia no son universales, sino que se contraponen a una optimización del gasto de tiempo orientada a la ganancia (cf. 1990a)–, se distorsionan como formas ideológicas. "Estas normas y valores que presuntamente conducen el accionar de los individuos [...] parecen tener su origen en sí mismos, o proceder del cielo; en todo caso, de lo alto" (1980a, 41). Están comprendidas aquí las construcciones de femineidad (y masculinidad) con las que se encuentran los individuos, como parte constitutiva de las *formas individualidad históricas*, dentro del marco de condiciones impuesto por su socialización y dentro de las cuales desarrollan su personalidad como mujeres (y hombres). "Sin pretensión de abarcarlo todo, recordaremos aquí algunas de las peculiaridades femeninas conocidas [...]. Se dice que las mujeres, por ejemplo, son esencialmente desinteresadas, maternales, desvalidas, etc. La adaptación de todas estas características a la 'profesión' de ama de casa y madre es tan llamativa, como debería ser claro que, en estos casos, no puede tratarse de diferencias de **género** biológicamente justificables" (30). En contraste con las atribuciones *esencialistas* como las que se postularon, por ejemplo, en los debates sobre la capacidad de trabajo de la mujer (Beck-Gernsheim 1981; Ostner 1978; para un posicionamiento crítico al respecto cf. Knapp 1987, 246ss.), el concepto de forma se refiere a lo *producido* por las estructuras sociales y subjetivas dentro de las relaciones de dominación. La perspectiva de las f.m. tiene esto en común con las perspectivas feministas *constructivistas sociales* (Gildemeister y Wetterer 1992) y *deconstructivistas* (especialmente, Butler 1991), que intentaron un poco más tarde una crítica de las construcciones de **género** esencialistas y que, como estrategia contra la dominación que se reproduce dentro de ellas, proponen la deconstrucción radical de los discursos de **género**, el binarismo de **género** y la "heterosexualidad obligatoria" (para la discusión, véase Benhabib *et al*., 1993). Aquí no se esclarece teóricamente la relación entre la praxis social, los sujetos actuantes y las construcciones sociales, así como la posibilidad de transformación. En el concepto de f.m., esta relación es concebida como dialéctica. A través del con-

cepto de forma, las construcciones sociales no pueden ser separadas de la *praxis* social, es decir, del accionar interesado de los actores y actoras sociales. Y como la dialéctica también incluye la forma de la personalidad, es posible partir, en las formas, de individuos capaces de actuar sin tener que remontarse a atribuciones de personalidad esencialistas, sino que, por el contrario, las propias estructuras de la personalidad se convierten en objeto de la deconstrucción. En el método del **trabajo de rememoración**, las deconstructoras son las propias actoras en cuanto sujetos de acción.

En tanto las investigaciones agrupadas bajo el concepto de f.m. han tenido una recepción internacional, las f.m. en cuanto concepto apenas han sido discutidas. En su análisis de la apropiación de las condiciones de vida y de trabajo por parte de las mujeres, Carmen Tatschmurat (1980) trabaja con la "forma individualidad" de Lucien Sève; este término también es utilizado por Irene Dölling en su análisis de las contradicciones en el *desarrollo de las mujeres profesionalmente activas en la sociedad socialista* (1982); pero, en otro pasaje, la autora cuestiona los conceptos "forma individualidad mujer" y "f.m." (1986, 111, nota 18). En el concepto "mujer" –así como en las designaciones de profesiones contra las cuales se dirige su caracterización en cuanto forma individualidad (1982, 14)– no estarían contenidas contradicciones de desarrollo *universales*, a cuyo análisis apunta la forma individualidad. En el plano de la concreción de las mujeres, la autora propone trabajar con el concepto de "configuraciones históricas" o también "tipos" (1986, 126).

En su investigación acerca de la socialización política en la RDA, Christiane Lemke hace referencia también a las investigaciones de Dölling sobre las "formas individualidad femeninas" (1991, 259). Al margen de las diferencias relativas en el uso de "forma individualidad" para la socialización femenina, los análisis de Dölling y Tatschmurat permanecen en el nivel de la formación y no abordan la dialéctica de formación / autoformación en las acciones de individuos concretos. En el curso de sus ulteriores investigaciones, ambas abandonan el concepto de forma individualidad. Dölling (1992) trabaja en adelante con el concepto de "caracteres de **género**", mediante el cual trata de vincularse con el concepto descriptivo de "carácter social femenino" (Hausen 1976) y, al mismo tiempo, con el concepto de forma en Marx (caracteres de **género** como "formas culturales") (97). Sin discutir la diferencia entre "carácter" y "forma", desde el punto de vista de las perspectivas de transformación, la autora luego los retoma en el propio concepto de forma cuando escribe que "las luchas reales que tienen que llevar a cabo los seres humanos cada día" resuenan en las formas culturales "como un eco distante" (ibíd.). En la especificación de los "caracteres de **género**", hace referencia positivamente a los resultados de los proyectos de las f.m. (1992, 145 y 148), sin hacer hincapié en el contexto categorial.

La crítica al androcentrismo dentro del *mainstream* de la investigación feminista de la RFA ya había llevado, a comienzos de la década de 1980, a un alejamiento respecto de la teoría marxista (por ejemplo, Neusüss, 1985). En el curso de este movimiento, desapareció una posible discusión sobre la *forma individualidad mujer*. A esto se suma que el concepto se dio por supuesto en los proyectos acerca de las f.m., sin haber sido desarrollado sistemáticamente. Por consiguiente, el desarrollo mismo del concepto debe ser reconstruido a partir de su conexión dialéctica teoría / experiencia.

2. *Conexiones*. 2.1 *Marx*. - El concepto de f.m. se basa en la idea de Marx, ya formulada en las *TF*, de que la realidad con la que los individuos se encuentran y con la que tienen que lidiar

representa una abstracción de las posibilidades de acción humana históricamente concretas; y, por lo tanto, dicha realidad debe ser entendida como *formada*. Marx y Engels relacionan el surgimiento de las formas con la "conexión materialista de los hombres entre sí, condicionada por las necesidades y el modo de producción, y que es tan vieja como los hombres mismos" (MEW 3, 30; *IA*, 31). A través del concepto de producción, las **relaciones de género** son incluidas dentro de formas que se desarrollan de maneras históricamente diferentes. Marx y Engels hablan, en *IA,* y Engels, especialmente, en *OF*, de la producción de medios de vida; y Engels ya menciona, para la producción genérica, a la "familia" como aquella forma en la que tiene lugar el sometimiento de las mujeres (MEW 21, 75; *OF*, 151s.).

En su *CCEP*, Marx analiza el trabajo principalmente como trabajo asalariado. Aquí no se aborda la diferenciación entre formas de vida que se desarrollan con relativa independencia de la economía y de las que hablará Gramsci como "formas culturales". Esto es válido también para todo el ámbito de la 'otra pierna' de las relaciones de producción, la 'producción de la vida' y las formas culturales de la vida cotidiana que surgieron de ella. El tema de las f.m. es incorporar, desde Marx, la construcción de la forma / lo formado, y de la dominación pensada en ese marco, y aplicarla al análisis de formas de vida femeninas.

En conexión con el concepto de forma de Marx, el proyecto f.m. se vincula en particular con una "figura que se aparece con frecuencia en Marx": "que bajo ciertas condiciones sociales algo aparece bajo la forma de su antítesis" (Haug 1987, 124). Esta construcción se convierte en una importante categoría de análisis para la investigación de la praxis femenina desde una perspectiva emancipadora. La perspectiva se orienta a indagar cómo la conducta de resistencia de las mujeres puede, ante todo en la forma privada, invertirse y convertirse en adaptación. Marx ha desarrollado el fenómeno de la "inversión" de la praxis vital en formas sociales, en relación con el análisis de la forma mercancía y de la forma salario basada en ella. En los escritos sobre las f.m., no se discute la pregunta de hasta qué punto esto puede ser trasladado al análisis de las f.m., en el que se ha incorporado lo formado en las prácticas de producción (tanto de medios de subsistencia como de vida), en virtud del predominio de la producción de medios de subsistencia sobre la producción de vida. Queda por resolver a qué contexto hace referencia esa vinculación con la "figura de la antítesis" en Marx. Por cierto, en su análisis del significado específico para el género de la forma moral, Haug hace referencia a los análisis "menos unívocos", por parte de Marx, para las formas de praxis que no están directamente determinadas por la forma salario, como, p. ej., las formas ideológicas. La presuposición de que las actividades vitales, bajo determinadas formas, pueden convertirse en sus antítesis, en el proyecto f.m. está conectada, en términos generales, con la dominación. En la tercera *TF*, la transformación de las circunstancias es pensada, en el concepto de praxis revolucionaria, en conexión con la *autotransformación*. Esto incluye el hecho de que existe una actividad transformadora que no revoluciona las condiciones, sino que permanece dentro de las formas, es decir, se vuelve en contra de lo que se pretendía. En los proyectos de investigación sobre las f.m., la socialización femenina se cristaliza, en la forma privada, también como "adaptación con resistencia" (Haug 1990, 181).

En qué medida, con el concepto de f.m. se contribuye a colocar la "otra pierna" de las relaciones de producción, la producción de la vida, al mismo nivel de importancia que la producción de medios de subsistencia, depende del estado del conocimiento acerca de la constitución histórica del patriarcado y su reproducción en las diferentes formaciones

sociales. Este saber creció considerablemente en el último cuarto del siglo XX, con el avance de la investigación y del **movimiento de mujeres**. La categoría de f.m. es adecuada para rastrear, en las experiencias de las mujeres, la *conexión* entre las **relaciones de género** y las económicas; y cuanto más saber teórico pueda incorporarse al análisis de las praxis, tanto más instructivos serán los resultados que se puedan esperar. Al mismo tiempo, con el desarrollo del saber, el alcance del concepto mismo debe ser continuamente revisado.

2.2 *Lucien* Sève. Con su concepto de "forma individualidad histórica", Sève adapta el concepto de forma para la teoría de la personalidad. Con él, designa las determinaciones "objetivas" de la individualidad, tal como han sido desarrolladas y son (deben ser) apropiadas por los individuos concretos en el contexto de las divisiones sociales del trabajo. En este proceso, condicionan "la lógica de las actividades individuales sin determinarlas de manera 'exteriormente mecánica'". Son "determinantes objetivos de una actividad psíquica inherente al individuo único" (1986, 24). La "forma individualidad" de Sève relaciona el "conjunto de las relaciones sociales" con el nivel del individuo y su desarrollo. En este ordenamiento, todas las producciones humanas, incluyendo la producción de la vida, son consideradas en relación dialéctica con las formas individualidad. Estas existen "en todos los ámbitos de la vida individual y social" y no se derivan inmediatamente del modo de producción respectivo (25).

Es evidente que los **géneros** están incluidos como formas individualidad y pueden ser desarrollados en el marco de esta perspectiva. Sève parte de una "relación de determinación doble" que él piensa como contradictoria mediante el concepto de "yuxtaestructura" (coordinación) (1972, 162). El **género** aparece del lado de las "dimensiones naturales" de la yuxtaestructura como una "necesidad universal", impuesta a la personalidad, "de existir como un ser dotado de un **género** específico" y, al mismo tiempo, se afirma como "completamente" historizada (1986, 20). Tomando como ejemplo su exposición sobre la forma individualidad "ser mujer", queda claro que Sève incluye en el proceso de historización de las formas individualidad, aunque no las defina de manera precisa, las diferentes lógicas derivadas de las ramas de producción de medios de subsistencia y vida: "Queda por decir que el *factum del* ***género*** [...], *el factum de la edad*, etc., no son espontáneamente productos de las relaciones sociales y que el estudio de la personalidad no puede ser simplemente un apéndice del estudio de la formación social" (ibíd.). El concepto de forma individualidad se revela, así, productivo para el discurso feminista. Gracias a ese concepto, este discurso puede ser comprendido en cuanto forma, y sus productoras se ven colocadas ante la exigencia de incluir las condiciones de producción en las construcciones de pensamiento. Esta idea podría volver a colocar 'sobre sus pies' el abstracto y bizantino debate en torno a la categoría de **género**.

Las f.m. no pueden ser identificadas con la *forma individualidad mujer*, con la cual solo se designa la faceta estructural de la existencia femenina. La noción de f.m. abarca, además, la diferenciación de Sève entre formas individualidad y teoría de la personalidad, e incorpora la dialéctica de forma social e individuo como exigencia en el concepto: "Mujer" designa la *forma* del **género** femenino y al *individuo concreto*, que se forma en cuanto mujer al apropiarse de la forma **género** (esto podría formularse de manera análoga para el **sexo** masculino). En esta lógica, el concepto de f.m. es un concepto crítico frente a las atribuciones de **género** unilaterales (esencialismos), como también frente a las unilateralidades, en el desarrollo de estructuras contradictorias por parte de las mujeres. Knapp (1993, 103) no parece ver la metodología dialéctica

del proyecto f.m., cuando le achaca a Haug la negación de "relaciones contradictorias" en el contexto de las investigaciones sobre la identidad femenina. Knapp critica el análisis de la forma individualidad, que está contenido allí como presupuesto para el desarrollo de la socialización, como si ese fuera el resultado del proyecto. Y, al mismo tiempo, echa de menos la ausencia de un análisis formal.

2.3 *Proyecto Teoría de la Ideología (PIT).* La pregunta por la *socialización ideológica* de las mujeres es esencial en el contexto de investigación de las f.m. Se conecta con la función de las formas ideológicas, tal como fue desarrollada exhaustivamente por el PIT, en cuanto "*socialización ideal desde arriba*" (1979, 181) mediante la apropiación crítica de los trabajos sobre ideología de Marx, Gramsci y Althusser; es decir, como exhortación a vivir la determinación externa individual como autodeterminación. Wolfgang Fritz Haug señala de manera autocrítica en 1993 (192-203) que la teoría de la ideología del PIT vincula todas las formas ideológicas al Estado como "primer poder ideológico" (Engels) y, al hacerlo, pasó por alto que las formas ideológicas en las **relaciones de género** no pueden ser puestas en una relación inmediata, en su génesis, con la del Estado. Al igual que los trabajos feministas (entre otros, Dölling, 1992) y remitiéndose a Claude Meillassoux (1983), él hace referencia a la posibilidad a las relaciones de parentesco y edad como formas de socialización en el patriarcado. Esta objeción todavía no se ha discutido explícitamente en el contexto de las f.m.

Bibliografía: E. Beck-Gernsheim, *Der geschlechtsspezifische Arbeitsmarkt,* A., Frankfurt/M 1981; S. Benhabib**,** J. Butler**,** D. Cornell y. N. Fraser, *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart,* Frankfurt/M 1994; V. Braun, *Es genügt nicht die einfache Wahrheit. Notate*, Frankfurt/M 1976; J. Butler, *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad* [1990]. Trad. de María Antonia Muñoz. Barcelona 2007; I. Dölling, "Zur Vermittlung von gesellschaftlichem und individuellem Lebensprozess. Bemerkungen zur Produktivität einer Theorie der Individualitätsformen", en: *Formen der Individualität*, *Mitteilungen aus der kulturwissenschaftliche Forschung* nº 11 Berlín Or. 1982; –, *Individuum und Kultur. Ein Beitrag zur Diskussion,* Berlín Or. 1986; –, *Der Mensch und sein Weib. Frauen- und Männerbilder. Geschichtliche Ursprünge und Perspektiven,* Berlín 1992*; –, Frauenpolitik. Opfer/Täter. Diskussion* 2, editado por Frauenredaktion, Projekt Frauenbewegung und Arbeiterbewegung, Berlín Occ. 1982; R., Gildemeister y A. Wetterer, "Wie Geschlechter gemacht werden. Die soziale Konstruktion der Zweigeschlechtlichkeit und ihre Reifizierung in der Frauenforschung", en: G. A. Knapp y A. Wetterer (eds.), *Traditionen. Brüche. Entwicklungen feministischer Theorie*, Friburgo 1992, 201-254; F. Haug, "Opfer oder Täter? Über das Verhalten von Frauen", en: *Argument*, año 22 (1980), nº 123, 643-649 (publ. nuevamente en: –, 1990, 9-19); –, (ed.), *Frauenformen. Alltagsgeschichten und Entwurf einer Theorie weiblicher Sozialisation*, Argument nº extraord. 45, Berlín Occ. 1980(a), citado según la 4ª edición, publicada bajo el título: *Erziehung zur Weiblichkeit,* Hamburgo / Berlín 1991; –, (ed.), *Frauen - Opfer oder Täter? Diskussion,* Berlín Occ. 1981; –, (ed.), *Sexualisierung der Körper,* Argument nº extraord. 90, Berlín Occ. 1983; –, "Eine Hausfrau im Widerstand kann keine Hausfrau sein, Notiz zur Kritischen Psychologie der Frauen", en: W. F. Haug y H. Pfefferer-Wolf (eds.), *Fremde Nähe. Festschrift für Erich Wulff,* Argument nº extraord. 152, Hamburgo / Berlín Occ. 1987, 117-126; –, *Erinnerungsarbeit*, Hamburgo / Berlín 1990; –, "Ökonomie der Zeit, darin löst sich schließlich alle

Ökonomie auf, Herausforderungen für einen sozialistischen Feminismus" (1990a), en: –, *Frauen-Politiken,* Hamburgo / Berlín 1996, 105-124; – y B. Hipfl (eds.), *Sündiger Genuss? Filmerfahrungen von Frauen,* nº extraord. 236, Berlín / Hamburgo 1996; – y K. Hauser (eds.), *Subjekt Frau. Kritische Psychologie der Frauen* nº extraord. 117, Hamburgo / Berlín Occ. 1985; – y K. Hauser, (eds.), *Der Widerspenstigen Lähmung* Argument nº extraord. 130, Hamburgo / Berlín Occ. 1986; – y K. Hauser. (eds.), *Küche und Staat. Politik der Frauen* Argument nº extraord. 180, Hamburgo / Berlín Occ. 1988; – y K. Hauser. (eds.), *Die andere Angst,* Argument nº extraord. 184, Hamburgo / Berlín 1991 – y S. Wittich-Neven (eds.), *Lustmolche und Köderfrauen. Politik um sexuelle Belästigung am Arbeitsplatz*, Argument nº extraord. 252, Hamburgo / Berlín 1997; – y E. Wollmann (eds.), Hat die Leistung ein *Geschlecht? Erfahrungen von Frauen,* nº extraord. 219, Hamburgo / Berlín 1993; W. F. Haug, "Ideologische Subjektion der Geschlechterverhältnisse", en: –, *Elemente einer Theorie des Ideologischen*, Hamburgo / Berlín 1993,192-203; K. Holzkamp, *Grundlegung der Psychologie,* Frankfurt/M 1983; M. Janssen-Jurreit (ed.), *Frauenprogramm gegen Diskriminierung,* Reinbeck 1979; G. A. Knapp, "Arbeitsteilung und Sozialisation: Konstellationen von Arbeitsvermögen und Arbeitskraft im Lebenszusammenhang von Frauen", en: U. Beer (ed.), *Klasse Geschlecht. Feministische Gesellschaftsanalyse und Wissenschaftskritik,* Bielefeld 1987, 236-273; –, "Der weibliche Sozialcharakter - Mythos oder Realität? Soziologische und sozialpsychologische Aspekte des Sozialcharakter-Konstrukts", en: M. Krüger (ed.), *Was heißt hier eigentlich feministisch? Zur theoretischen Diskussion in dem Geistes und Sozialwissenschaften*, Bremen 1993, 93-120; C. Lemke, *Die Ursachen des Umbruchs* 1989. *Politische Sozialisation in der ehemaligen DDR*, Opladen 1991; C. Meillassoux, *Die wilden Früchte der Frau. Über häusliche Produktion und kapitalistische Wirtschaft* [1975], Frankfurt/M. 1983; C. Neusüss, *Die Kopfgeburten der Arbeiterbewegung oder Die Genossin Luxemburg bringt alles durcheinander,* Hamburgo / Zúrich 1985; I. Ostner, *Beruf und Hausarbeit. Die Arbeit der Frau in unserer Gesellschaft,* Frankfurt/M 1978; Projekt Ideologietheorie (PIT), *Theorien über Ideologie*, nº extraord. 40, Berlín Occ. 1979; U. Scheu, *Wir werden nicht als Mädchen geboren, wir werden dazu gemacht. Zur frühkindlichen Erziehung in unserer Gesellschaft* [1977], 6ª ed., Frankfurt/M 1980; L. Sève, *Marxismus und Theorie der Persönlichkeit,* Frankfurt/M 1972; L. Sève, "Historische Individualitätsform und Persönlichkeit", en: Institut für Marxistische Studien und Forschungen (ed.), *Jahrbuch des IMSF,* volumen 10, Frankfurt/M 1986, 17-41; C. Tatschmurat, *Arbeit und Identität. Zum Zusammenhang zwischen gesellschaftlichen Lebens- und Arbeitsbedingungen und weiblicher Identitätsfindung,* Frankfurt/M / Nueva York 1980.

Jutta Meyer-Siebert
Trad. de Rafael Carrión Arias

⇨ Amor, Comunidad, Conciencia, Conjunto de las relaciones sociales, **Debate sobre el trabajo doméstico,** Desapropiación, Dialéctica, Economía del tiempo, Efecto del sujeto, Empiria / Teoría, Familia, **Feminismo**, Forma,, Forma ideológica, Forma individualidad, Ilusión, Inversión, **Marxismo-Feminismo,** Matrimonio, Modo de producción doméstico, **Movimiento de mujeres**, Psicología crítica, Recuerdo, **Relaciones de género,** Socialización, Sometimiento, Sujeto, Teoría de la ideología, Tiempo, **Trabajo de rememoración**.

Heteronormatividad

Al.: Heteronormativität.
Ár.: mi'yārīyat al- 'alāqa baina-l-ğinsain.
Ch.: yixinglian biaozhun 异性恋标准.
F.: normativité hétérosexuelle.
I.: heteronormativity.
R.: geteronormativnost'.

El concepto designa la heterosexualidad en cuanto norma de las **relaciones de género** que estructura la subjetividad, la praxis vital, el orden simbólico y el entramado de la organización social. La h. encaja a los seres humanos en la forma de dos **géneros** claramente diferenciados entre sí, corporal y socialmente, cuyo deseo sexual se halla dirigido exclusivamente al otro en cada caso. La h. opera como categoría apriorística de la comprensión y plantea un conjunto de normas del comportamiento. Lo que no se corresponde con ella es discriminado, perseguido u obliterado (por ejemplo, en la supresión medicinal de la intersexualidad), o se hace aprovechable para

las relaciones existentes en un desplazamiento estético-simbólico. En la constitución del sujeto, la h. genera la presión de que uno se entienda a sí mismo de acuerdo con una identidad determinada en el plano del **género** y de la sexualidad, con lo cual la diversidad de identidades posibles está ordenada jerárquicamente y los géneros heterosexuales coherentes de hombre y mujer se hallan en el centro de la norma. A la vez, la h. regula la producción de saber, estructura discursos, conduce el accionar político, define la distribución de recursos y funciona como modo de asignación en la división del trabajo. La h. está inscripta en todas las relaciones sociales; incluso el racismo y las relaciones de clase presentan una marca heteronormativa y signan, a su vez, las imágenes culturales y prácticas concretas con un binarismo de **género** de orden heteronormal.

1. La h. es un concepto fundamental de la teoría queer en cuanto reflexión sistemática de prácticas de resistencia contra el orden hegemónico de **género** y sexualidad. El concepto se utiliza de un modo no unívoco. Tamsin Spargo entiende por h. únicamente una "tendencia en el sistema occidental contemporáneo referente al **género** a considerar las relaciones heterosexuales como la norma, y todas las otras formas de conducta sexual, como *desviaciones* de esa norma" (2004, 86); lo mismo plantea Stevi Jackson (1999), que yuxtapone a la h. el concepto de "heteropatriarcado". En cambio, Diane Richardson (1996b) utiliza h. como sinónimo de heterosexualidad institucionalizada que, de acuerdo con Chris Ingraham, "funda la base de acuerdos sociosexuales legítimos y reguladores" (1997, 275) y está ligada a la "ideología (el imaginario heterosexual) de los **géneros**" (288). Según Rosemary Hennessy, la h. emplaza "un acuerdo 'natural' entre **sexo** […] y **género** […] y controla el deseo con arreglo a una asimetría sexualizada entre sujeto sexual (por ejemplo, masculino) y objeto de elección (femenino). Al mismo tiempo, las heteronormas cosifican la **homosexualidad** solo de una manera perversa al definir, disciplinar el potencial humano para la sensación y el trato social en una identidad que se corresponde con la lógica heteronormativa de **género** y deseo" (2000, 100). Existe un acuerdo amplio acerca de que la h. se halla ligada a las relaciones sociales de poder; ante todo, al racismo y a las relaciones de clase (que, empero, son parcialmente reducidas al así llamado "clasismo", a diferencias jerárquicas).

El concepto fue empleado por primera vez por Michael Warner en su introducción al número *Fear of a Queer Planet* de la revista *Social Text* (1991/1993) con el objetivo de "convertir la sexualidad en una categoría primaria para el análisis social" y, con ello, "no englobar simplemente a las lesbianas y los gays en una teoría en lo demás inalterada" (xv), ni tampoco reclamar tolerancia para las minorías, sino dar un "impulso agresivo de generalización" por medio de una "resistencia más abarcadora contra los regímenes de la normalidad" (xxvi), en los cuales "la cultura hétero se concibe como la forma elemental de la asociación humana" y "como el medio de la reproducción, sin el cual la sociedad no existiría" (xxi).

La "matriz heterosexual" de Judith Butler es un concepto crítico central: es la "rejilla de inteligibilidad cultural a través de la cual se naturalizan **cuerpos, géneros** y deseos" (2007, 292, nota 6), en la medida en que son instauradas y mantenidas "relaciones de coherencia y continuidad entre **sexo**, **género**, práctica sexual y deseo" (2007, 72). Esto presupone **cuerpos** "que son coherentes y tienen sentido" con un "**sexo** estable", que se "expresa mediante un **género** estable […] que se define oposicional y jerárquicamente a través de la práctica obligatoria de la heterosexualidad" (2007, 292, nota 6, trad. mod.).

"Esta matriz […] requiere […] la producción simultánea de una esfera de seres abyectos, de aquellos que no son 'sujetos', pero que forman el exterior constitutivo del campo de los sujetos" (2002, 19). Lo "abyecto" constituye las "zonas 'invivibles', 'inhabitables' de la vida social que, sin embargo, están densamente pobladas por quienes no gozan de la jerarquía de los sujetos" (2002, 19s.). Antke Engel objeta que, con ello, Butler "transfiere directamente el mecanismo psíquico de la abyección a lo social" (2002, 29) y traza límites demasiado claros "entre inteligibilidad y abyección" (31). C. Jacob Hale habla, por ello, de "habitantes de zonas fronterizas" que intentan "vivir en los espacios casi inefables creados por los márgenes yuxtapuestos de distintas categorías" (1998, 319).

Entre los precursores inmediatos de la "matriz heterosexual" de Butler están los conceptos de "sistema **sexo género**", de Gayle Rubin (1975), "sistema social heterosexual" y "contrato heterosexual", de Monique Wittig (2006a, 2006b, 2006c), así como el concepto clave, acuñado por Sandor Ferenczi en 1911, de "heterosexualidad obligatoria", en su significado implementado por Adrienne Rich (1980). Pero los intentos de quitarle a la heterosexualidad su apariencia de naturalidad normativa y de colocarla en el contexto de **relaciones de género** patriarcales se remontan muy atrás en el tiempo.

2. En la cultura occidental, la h. se arraiga en la doctrina moral cristiana, que, como un orden dado por Dios, natural, erige en modelo obligatorio de la convivencia el matrimonio fiel de por vida, en el que la mujer ha de subordinarse al hombre y las relaciones sexuales han de ser mantenidas solo a fin de tener descendencia. Con el ascenso del capitalismo y la liberación, ligada a este, de los individuos respecto de las relaciones feudales, van aparejados cambios que Michel Foucault describe como una sustitución de un "dispositivo de las 'alianzas'", de la disposición en estructuras de la familia (extensa) y del hogar, por un "dispositivo de 'sexualidad'". A partir de la época burguesa, se establece con la separación, fundamental para el capitalismo, entre política y economía (Marx), la "histerización del **cuerpo** de la mujer", la "pedagogización del **sexo** del niño", la "socialización de las conductas procreadoras" y la "psiquiatrización del placer perverso" (Foucault 1998, 127s., 147). Se codifican ahora las formas del comportamiento como relaciones de interioridad y se convierten las "naturalezas" sexuales que así surgen en norma de los **géneros**. Con ello, deviene ante todo la **homosexualidad** en un "afuera" abyecto, puesto que, con los homosexuales –ante todo, los varones–, surge una forma de la sociabilidad que es percibida como amenaza.

Dos años después del proceso contra Oscar Wilde (1895), que atrajo la atención de toda Europa, se funda en torno a Magnus Hirschfeld el Comité Científico Humanitario (WHK), la primera asociación que intercede políticamente a favor de los homosexuales, en cuya categoría entraban por entonces también los actuales transexuales, intersexuales y *transgenders*. No solo el objetivo de alcanzar una equiparación jurídica para los homosexuales es destacable en los trabajos de Karl Heinrich Ulrich y Hirschfeld, sino también la táctica de naturalizar la no heterosexualidad como "tercer **género**", lo que pone en entredicho la matriz heterosexual.

El fordismo en ascenso necesita una organización heterosexual que vaya más allá de la división del trabajo repartida en **géneros** que era típica en el capitalismo industrial, tanto europeo como norteamericano, hasta el comienzo del siglo XX. Antonio Gramsci (1975, 61) investiga cómo se crea un "nuevo tipo de trabajador y de hombre" en el curso de la transformación profunda del modo de producción, a través de un impulso de puritanización com-

plejamente mediado e incorporado (**Cuad.** 22, § 1, 79), en la medida en que intensifica el disciplinamiento del **cuerpo** y, especialmente, de la sexualidad, con vistas a la capacitación de los trabajadores fabriles varones para el trabajo en cadena "taylorizado" y transforma a las mujeres en amas de casa (por lo menos, también, como una **carga doble**) y se las hace responsables de la satisfacción sexual del hombre, así como del cuidado completo de todos los miembros de una pequeña familia. En conjunto, surge un régimen estricto del gasto de la fuerza de trabajo en la fábrica y de su regeneración consumista en el hogar. Si bien Gramsci no problematiza la heterosexualidad en sí, pueden obtenerse a partir de sus análisis estímulos para la investigación crítica de la h. postfordista.

Claramente menos mediado por el consumo, y con una participación mucho mayor de mujeres trabajadoras, se impone en el fordismo del socialismo de Estado un moralismo heteronormativo análogo al de Occidente. A partir de mediados de la década de 1920, se suprimen en la URSS los escritos de Alexandra Kollontai, que establecen una conexión entre revolución, liberación de los roles de **género** tradicionales y nuevas formas de la convivencia heterosexual (1918; cf. Israel 1977). En 1934, se introduce nuevamente la prohibición de la **homosexualidad** masculina, que había sido levantada luego de la Revolución. Incluso los Estados del socialismo de Estado, fundados después de 1945, se hallan marcados esencialmente por la forma vital de la pequeña familia heterosexual con una criminalización, una medicalización y una proscripción moral de las desviaciones genéricas y sexuales. Recién a partir de la década de 1960 comienza, partiendo de la RDA, una renovación de la constelación heteronormativa que abarca nuevas políticas de la familia, así como la descriminalización y una tolerancia, gradual y diferente en cada país, de la **homosexualidad**.

Una forma especialmente rígida de la h. regula las **relaciones de género** del nacionalsocialismo y hace del "hombre-soldado" y de la "mujer como madre" ideologemas básicos de la comunidad del pueblo. En el centro, se hallan los **géneros** naturalizados y sus comportamientos de procreación al servicio de la así llamada "pureza racial". La regulación de la sexualidad alcanza más rígidamente –entre otras medidas impuestas a través del arresto en campos de concentración, así como por medio del tratamiento obligatorio medicinal y psiquiátrico– en el interior de las élites del nacionalsocialismo, y tanto más cuanto más alto se hallen los inculpados (Jellonek 1990; Grau 1990, 242ss.).

En las tres primeras décadas del siglo XX, la heterosexualidad pasa a integrarse terminológicamente, luego de la **homosexualidad**, en las enciclopedias y los medios masivos (Katz 2012, 133ss.). En ello, se reflejan tanto los acuerdos sociosexuales diferentes como las luchas político-sexuales conducidas por organizaciones homófilas, como la WHK de Hirschfeld, la *British Society for the Study of Sex Psychology* (fundada en 1914 por Havelock Ellis y Edward Carpenter) y la *Chicago Society for Human Rights* (fundada en 1924) a través de, entre otras medidas, la redacción de escritos informativos y peticiones (Jagose 2001, 38s.). Junto con las reacciones en diversidad de planos, tales acuerdos y luchas pertenecen a un discurso –desarrollado en los planos literario, médico, criminológico y político– en el que son producidos la norma y su "otro". De acuerdo con Eve Kosofsky Sedgwick, una "comprensión de casi todos los aspectos de la cultura occidental moderna" está, por lo tanto, "perjudicada […] en la medida en que no incorpora un análisis crítico de la definición moderna de la homo/heterosexualidad" (1998, 11).

Apoyándose en el movimiento de los trabajadores, el rígido régimen moral provoca

movimientos políticos que buscan formas más emancipadas también de la praxis heterosexual, pero que no ponen en cuestión ni el tratamiento privilegiado de esta al servicio de la reproducción de la especie, ni el movimiento homófilo. En la década de 1920, Wilhelm Reich funda el grupo Sex-Pol, que efectúa ante todo un trabajo de educación sexual de la clase trabajadora y que exige, como Kollontai, que las relaciones de pareja heterosexuales se liberen de las cadenas de la moral burguesa. En conexión con la crítica marxiana de la economía y el psicoanálisis freudiano, Reich concibe no solo el pensamiento, sino también los sentimientos como históricamente formados y analiza "estructuras libidinosas" del fascismo (1985). De acuerdo con Reich, la sociedad burguesa y el fascismo disciplinan las energías libidinales – concebidas por él de un modo exclusivamente heterosexual– de las clases oprimidas, a fin de preparar a estas para el trabajo y conservar el dominio de la burguesía; de ahí que la lucha por la liberación sexual ("Sexpol") sea parte de la lucha de clases. También Herbert Marcuse establece, en *Eros y civilización* (1983), siguiendo a Marx y a Freud, el vínculo entre estructura social y formación del "instinto". Mientras que Reich permanece completamente preso del paradigma heteronormativo, Marcuse ve la liberación en la ruptura con tal preparación: el Orfeo que ama a los muchachos y el Narciso "autoerótico" de la mitología griega rechazan "el Eros normal […] por un Eros más completo". Protestan "contra el orden represivo de la sexualidad procreativa" y son "hasta el fin la negación de este orden: el Gran Rechazo", en la perspectiva de "una nueva realidad […] con un orden propio, gobernada por diferentes principios" (1983, 160).

Las críticas materialistas a la moral sexual burguesa por parte de Reich y Marcuse tuvieron gran influencia en los movimientos antiautoritarios de las décadas de 1960 y 1970. A estos movimientos pertenecen también el movimiento de liberación homosexual, que se extendió rápidamente después de las protestas de *Stonewall* el 27 de junio de 1969 y permaneció activo por diez años (Jagose 2001, 46ss) y el movimiento lesbofeminista. En los volantes y artículos de grupos homosexuales marxistas, como *Los Angeles Research Group*, *Lavender and Red Union* (Los Ángeles), *Red Butterfly* (Nueva York), *Gay Left Collective* (GB) y *Gay Socialist Action Project* (Nueva York), pero también en publicaciones de autores como Dennis Altman (1971), Guy Hocquenghem (2009), Mario Mieli (1977) y Jeffrey Weeks (1980), la opresión de la **homosexualidad** es discutida ya en conexión con la organización de la pequeña familia y la división del trabajo con arreglo a **géneros** dentro del capitalismo (Hennessy 2000, 45ss.; Weeks 1990, 185ss.). En la misma época, el concepto de "heterosexualidad como institución" es acuñado (pero no desarrollado) por el grupo lesbofeminista *The Furies* (Washington) (cf. Bunch 1997; Hennessy 2000, 49) y la "categoría de **sexo**" es criticada por Monique Wittig como "categoría política que funda la sociedad en cuanto heterosexual" (2006c, 68). Ambos movimientos tienden a aclarar la "decisión por la **homosexualidad**" como "acto de rebelión" y "actitud revolucionaria" (*Fag Rags / Gay Sunshine,* 1974, cit. en Weeks 1990, 187) que demandan y al mismo tiempo promueven la liberación de toda la sociedad respecto de la coacción a la heterosexualidad.

En el fordismo triunfante, tiene lugar un impulso de sexualización en la estética de la mercancía que alcanza, con la así llamada "revolución sexual", la esfera del consumo. En la época de la transición del fordismo al capitalismo de alta tecnología, los movimientos emancipadores contra la discriminación de mujeres y homosexuales pueden apuntarse éxitos. Incluso si se mantienen el dominio patriarcal y la dominancia heterosexual, se atomiza jerárquicamente la estructura de las posiciones

jurídico-sociales definidas por el Estado en el curso de una disgregación de lo social bajo la égida neoliberal. Surge, al mismo tiempo, toda una industria que lleva directamente al mercado a prestadores de servicios personales y objetos del imaginario sexual; las preferencias sexuales forman sus propios segmentos del mercado, cuya expansión avanza conforme a una estandarización moral residual. La individualización sexual se aproxima también a la sexualidad no comprada de prácticas –organizadas de acuerdo con las normas del mercado– de consumo recíproco de la sensibilidad.

La crisis del SIDA da lugar a una cesura en la politización de la sexualidad. Contra la política de "re-regulación" moral homofóbica del gobierno de Reagan y Bush, que propaga valores familiares tradicionales que combaten la liberalidad sexual, obstaculizan programas de educación sexual y le niegan al enfermo asistencia estatal, surgen grupos como *Act Up! (AIDS Coalition To Unleash Power), Queer Nation* y *Sex Panic!*, cuya praxis política ya no se funda en una identidad común, sino en el posicionamiento diferenciado subprivilegiado de los implicados en el interior del orden heteronormativo. En los grupos, la dominancia masculina, el color de piel, el habitus de clase, las diferencias de ingreso, etc. llevan a constantes disputas; también se dividen, se rompen o llevan a cabo nuevas fundaciones. Sin embargo, el movimiento logra desarrollar estructuras solidarias para la asistencia de enfermos y plantear en la sociedad cuestiones sobre la política social y la regulación moral. La tematización de la regulación de la sexualidad y las **relaciones de género**, que excede pronto al SIDA, las formas de participación política con ello desarrolladas, que apuntan a la intervención pública de este movimiento queer, así como su carácter fractal, reaccionan, según Corinna Genschel, frente a la "pérdida de orden social y sexual presuntamente obvio. Recién a través de esto puede emerger a la superficie social aquello que era invisibilizado por la ideología heterosexual" (1996, 534).

3.1. *Psicoanálisis*. Si se investiga la h. desde la perspectiva psicoanalítica clásicamente dirigida a la sexualidad, se tornan visibles, con los procesos psíquicos de la sexualización, del deseo, de la elección de objeto sexual, de la construcción de una identidad de **género** y sexual, mecanismos de defensa contra la **homosexualidad**, a la vez que fundamentaciones de la supremacía heterosexual; las estrategias para eludir la h. se discuten aquí frecuentemente bajo el rótulo de "fetiche". Sigmund Freud concibe la disposición pulsional del ser humano como "perversa polimorfa" y ve en la adopción de un rol sexual y en la organización del así llamado impulso parcial a la elección de objeto heterosexual un aporte de la cultura (*OC* 7, 157-188). En esto, como en el establecimiento de la conciencia y la moral, juega un rol central para Freud el "complejo de Edipo" (*OC* 19, 141ss.), i.e.: la constelación emocional, agrupada en torno al tabú del incesto del niño con relación a la madre, de la pequeña familia burguesa. Con la adquisición de la elección de objeto heterosexual, "las aspiraciones homosexuales […] son forzadas a apartarse de la meta sexual y conducidas a nuevas aplicaciones", lo que constituye "la contribución del erotismo a la amistad, la camaradería, el sentido comunitario y el amor universal por la humanidad" (*OC* 12, 57). A esto le agrega Ferenczi el concepto de "heterosexualidad obligatoria", que describe un "desplazamiento de afectos" del lazo emocional hombre-hombre a la relación sexualizada hombre-mujer: "para apartarse del hombre, se convierten en criados de las mujeres" (2001, 190).

La mayor parte de los análisis de la h. inspirados en el psicoanálisis se remiten a la crítica de Gilles Deleuze y Felix Guattari a la posición dominante del complejo de Edipo

en la obra de Freud (1974). Así, por ejemplo, Hocquenghem: "Heterosexualidad y **homosexualidad** son las salidas precarias de un deseo que ignora su nombre" (2009, 51s.). "La manifestación inmediata del deseo homosexual" (aquí, en el sentido de lo que aún no está elaborado) "se opone a las relaciones de identidad, a los papeles necesarios que impone Edipo para garantizar la reproducción de la sociedad" (83). En relación con la antropología estructuralista de Claude Lévi-Strauss, Rubin subraya la conexión entre sistemas de parentesco y división de **géneros**: "La fase edípica divide los **sexos**. Los sistemas de parentesco incluyen conjuntos de reglas que gobiernan la sexualidad. La crisis edípica es la asimilación de esas reglas y tabúes. La heterosexualidad obligatoria es resultado del parentesco" (1986, 130). Kaja Silverman explica el complejo de Edipo como "resultado de una interpelación normativa" por parte de la ideología de la familia (1992, 39s.). El concepto de Ferenczi de "heterosexualidad obligatoria" patológica es reformulado, apoyándose en Rich (1980), para criticar las coacciones de adaptación a la cultura hétero. Ya en Freud se halla la tripartición entre 1. carácter sexual somático y psíquico, 2. carácter sexual típico, 3. tipo de elección de objeto, que "hasta cierto grado varían con independencia unos de otros" (*OC* 18, 163), en el marco de una formación que Butler concibe como "matriz heterosexual" normativa. Igualmente inspirado en la obra de Freud es el conocimiento, recogido por Lacan, de que la adopción de roles sexuales es regulada por el "primado del falo" (en la organización genital infantil) (*OC* 19, 147). Según la formulación temprana de Lacan (2003a), el sujeto se crea a sí mismo al ocultarse a sí mismo su propia imperfección mediante la identificación con la imagen especular; de aquí, parten las críticas queer de los mecanismos normativos de la formación identitaria y las políticas identitarias. Más tarde, Lacan esboza el ingreso del sujeto al orden simbólico, apoyándose en la descripción freudiana de la caída del complejo de Edipo como "castración simbólica". El padre destruye la unidad imaginaria con la madre al traer para sí el deseo, pues él mismo aparece como aquel que tiene el "falo" (2003b). Este se convierte así en el "gran significante", en símbolo del poder y en encarnación de aquella ley que rige el orden simbólico. En esto se fundan las críticas de la estructura "falocéntrica" de la h.

Retomando la observación de Freud de que los homosexuales y fetichistas recurren al análisis rara vez a raíz de sufrimientos personales (*OC* 18, 137-166; *OC* 21, 141-152), se considera, junto con las estrategias políticas de postular, contra el tratamiento heteronormativo, una universalización del "deseo homosexual" (Hocquenghem), también un empleo estratégico del fetiche, especialmente, en los desarrollos del "falo lesbiano" (Butler, 1992). En Freud y Lacan, el fetiche simboliza el falo no existente de la madre; por miedo a la femineidad, el fetiche se convierte en "relleno" y confirma de este modo el poder de la ley. Esta concepción es criticada frecuentemente: según Elizabeth Grosz, con un así llamado "complejo de **masculinidad**"; las mujeres pueden ser interpretadas "con los conceptos del fetichismo y, al mismo tiempo, no. En juego se halla, para mí, en este ambivalencia, la propia estructura del psicoanálisis", cuyos "conocimientos reales" sobre la situación de las mujeres deben ser sopesados frente a su "arraigo en el sistema de valores patriarcal" (1995, 154). Con una argumentación inspirada en Marx, Anne McClintock contradice a Freud y Lacan: "lejos de ser solo un sustito del falo", los fetiches podrían ser entendidos más bien como contradicciones sociales dirimidas en el **cuerpo** y en la imaginación, irresolubles en términos personales y desplazadas "a un objeto (o una persona)"; la finalidad sería el "control simbólico sobre ambivalencias que no podrían

ser contenidas de otro modo" (1995, 184). Dado que el fetichismo expresa contradicciones sociales (ciertamente, desplazadas) sin "reducción a un único trauma originario o a la psicopatología del sujeto individual" (202), estaría contenido allí un factor del autoempoderamiento subjetivo en la perspectiva de la capacidad de acción política.

3.2. *Teorías del poder y del discurso*. La analítica del poder que lleva a cabo Foucault, ante todo en su *Historia de la sexualidad* (1983), marca un punto de inflexión al posibilitar el concepto de h. Para Foucault, la sexualidad no es ya algo presocial, simplemente oprimido en las relaciones sociales, que debería ser liberado, sino que es producida y configurada discursivamente como "saber acerca del **sexo**". En él, la represión, la provisión de mallas del entender y las indicaciones para la acción se condensan en relaciones normativas en las que se realiza el poder. Esta concepción insta a la crítica de modelos lesbofeministas y de liberación homosexual, cuya "idea utópica de una sexualidad liberada de las construcciones heterosexuales […] no admitía las maneras en que las relaciones de poder siguen definiendo la sexualidad para las mujeres, incluso dentro de los términos de una heterosexualidad 'liberada' o lesbianismo" (Butler 2007, 92). Se critica también la comprensión de la constitución de agrupamientos sexualmente disidentes como "naturales": "La imposición de la diferencia homosexual se logra por medio de la encarnación del deseo referido al mismo **género** en determinados individuos, quienes, reunidos luego en una categoría identitaria propia, son posicionados en el margen de la cultura hegemónica y subordinados a las prácticas normalizantes de la voluntad de saber moderna", con lo cual las mujeres lesbianas deben luchar primero por su "capacidad de representación" también en el interior de las culturas subhegemónicas (cultura homosexual dominada desde el punto de vista de los varones, cultura femenina dominada desde el punto de vista heterosexual) (Hark 1996, 84s.). Historiadores marxistas como Robert A. Padgug efectúan una recepción de Foucault para criticar "la consagración de categorías sexuales contemporáneas como universales, estáticas y permanentes" (1992, 256): "Las categorías y el significado de la actividad implicada variarán tan ampliamente como lo hacen las sociedades dentro de cuyas relaciones sociales generales ocurren" (262s.).

Si bien Foucault no trata ni la producción de los **géneros** en el discurso de la sexualización, ni su constitución heterosexual normativa, su obra se ha utilizado para la crítica de la h. Posibilita pensar la heterosexualidad como "invento" discursivo (Katz 2012) e investigar los mecanismos de su naturalización, institucionalización, corporeización y regulación (Richardson 1996a). Wendy Hollway esboza la relación heterosexual como "lugar primario en el que es reproducida la diferencia de **géneros**" (1984, 228); sus prácticas serían "leídas mediante discursos respectivamente diferentes" por mujeres y hombres (237). Teresa de Lauretis investiga el modo en que la h. es traspuesta a "tecnologías del poder" para organizar un movimiento que conduzca desde el espacio "re-presentado por/en una representación, por/en un discurso, por/en un sistema **sexo-género**, hacia el espacio no representado, aunque implícito (invisible), en ellos" (1996, 33s.). Cuando un movimiento semejante no se concibe de manera colectiva, la crítica "queer" enmascara todas las relaciones sociales más allá de la normalización/estandarización, y la acción política se restringe, bajo el sello de la subversión, a la búsqueda sexual-obligatoria de deseos siempre diferentes (Hennessy 2000, 68s.).

Ya Foucault estudia una individualización abarcadora en la que el **sexo** opera como *medium*, el "secreto a descubrir en todas par-

tes" (1998, 187), que se impone al individuo como acceso "a su propia inteligibilidad […], a la totalidad de su **cuerpo** […], a su identidad (puesto que une a la fuerza de una pulsión la singularidad de una historia)" (189). David Evans observa que, a pesar de la heterogeneidad y el ordenamiento jerárquico de las posiciones sociales, opera en todos los niveles de la sociedad el mismo mecanismo, y la caza del secreto del **sexo** deviene en instrumento de avasallamiento colectivo: "la sexualidad es el opio del pueblo en la Modernidad tardía, que desvía nuestra conciencia respecto de las condiciones materiales de nuestra existencia sexual" (2000, 69). Atravesada por **relaciones de género**, de clase y de raza y regulada, además, heteronormativamente, la individualización sexual especifica las jerarquías sociales.

3.3. *Influjos marxistas*. La hegemonía de los conceptos foucaultianos en la teoría queer dificulta la recepción de la teoría marxista; su concepción del saber se dirige explícitamente contra la teoría de la ideología, su "analítica del poder" se halla contrapuesta al análisis de las relaciones de producción. La institucionalización de la heterosexualidad se consuma, empero, muy esencialmente, en una estructura social doble, que Frigga Haug caracteriza del siguiente modo: "Dos tipos de dominio que se superponen entre sí condicionan la marcha de la historia: el que algunos dispongan de la fuerza de trabajo de muchos en la producción de medios de vida y el que (la mayoría de) los hombres dispongan de la fuerza de trabajo, la fecundidad y los **cuerpos** sexuales de las mujeres en la 'familia'" (2001, 500). Sin los conceptos de la crítica marxiana de la economía política, esta estructura no puede ser analizada completamente. En los dos ámbitos, la h. regula la división del trabajo; a la inversa, la división del trabajo insta el carácter sensorial-corporal de los seres humanos a la forma exclusiva de uno de dos **géneros** y les asigna tareas complementariamente jerarquizadas.

Remitiéndose a Rubin (1986) y Deleuze y Guattari (1974), Ann Ferguson acuña el concepto de "sistemas de la producción sexual y afectiva" para designar "dos economías sexuales semiautónomas"; "una, centrada en el hogar y la otra, centrada en la producción capitalista" (1989, 77s.). Para sostenerlas, deben establecerse "sistemas de la heterosexualidad obligatoria que lidian con el conflicto potencial entre la formación de grupo de igual **sexo** y la heterosexual" (80). La valorización heteronormativamente regulada de **género** y sexualidad, en el proceso de trabajo capitalista, es abordada más tarde en otras investigaciones –en parte, también, con los conceptos de la teoría sociológica no marxista– (Massey 1996; McDowell 1996; Boudry, Kuster y Lorenz, 1999; Hennessy, 2000) que focalizan, ante todo, los reordenamientos y flexibilizaciones que el ascenso del modo de producción de alta tecnología hace necesarios. En este período de transición –como se muestra en el discurso sobre el "acoso sexual en el lugar de trabajo"–, puede volver a librarse una nueva batalla por el acuerdo heterosexual concreto. El nuevo orden neoliberal "trabaja con una consolidación de la vieja moral y viejos valores y, al mismo tiempo, se deshace de ellos para una minoría exitosa" (Haug 1997, 184).

A pesar de la dominancia del concepto foucaultiano de saber, la teoría de la ideología de Althusser ha influido decisivamente en las críticas de la h. Michèle Barrett realza el rol de la "ideología de **género**" en la "construcción histórica de la división capitalista del trabajo y en la reproducción de la fuerza de trabajo" (1997, 74) así como en la "conexión existente entre reproducción biológica y erotismo" (1990, 74); De Lauretis espera del análisis de la relación entre "representación social del **género**" y "autorrepresentación" un aumento en la "posibilidad de agencia y

de autodeterminación en el nivel subjetivo e individual de las prácticas cotidianas y micropolíticas que Althusser mismo podría claramente rechazar" (1996, 15). La evasión subversiva de la h. es el programa de una gran parte de la teoría queer. Butler (2007), que investiga con conceptos de Althusser ante todo el establecimiento de la conciencia, subraya que la ideología existe a través de prácticas (rituales); puesto que también el "sujeto solo se mantiene como sujeto mediante una reiteración o rearticulación de sí mismo como tal" y que "su incoherencia, su carácter incompleto, puede residir en el hecho de depender de la repetición para alcanzar la coherencia"; la subjetivación que se renueva constantemente ha de convertirse en el no lugar de la subversión (2001, 112s.). Puesto que el "imaginario heterosexual" se sustrae del análisis de la "institución organizadora" que subyace a él, Ingraham reclama que la formación teórica feminista debería concebir que el **género** es "heterogénero" (1997, 275).

Silverman ve en Althusser "el comienzo de una teoría psicoanalítica de la hegemonía"; la hegemonía tiene lugar en procesos de identificación "si todos los miembros de un grupo se reconocen en la misma superficie de reflexión" (1992, 23s.). La formación subjetiva, en el sentido de la h., constituye, al mismo tiempo, "un núcleo fijo, con el cual se halla ligada la 'realidad' de una nación y una época" y que está "articulado con elementos de ideologías de clase, raza, etnicidad y de **género**"; la "representación dominante" así establecida media entre "orden simbólico y modo de producción" y, de esta manera, permitiría "vivir simultáneamente en dos formas diferentes de determinación" (41s.). Silverman esboza "otros tipos de habitar el **cuerpo** morfológicamente masculino" (389), una "suspensión de la creencia masculina en la representación dominante y sus dualismos hirientes: la negativa de proyectar la castración en la corporeidad del otro sexual y, con ello, asegurar el falo como significante indiscutido de poder, privilegio e integridad" (388).

El traslado de la sexualidad a la forma mercancía contribuye, de acuerdo con Hennessy (2000), tanto a la estabilización del capitalismo como a la de la h., porque los sujetos sexuales experimentan sus propias relaciones de forma individualizada, estructurada por la h. y de la cual no salen individualmente. Aparejadas a esto, van la producción ideológica de represión (el proceso por el cual la industria cultural hace inconscientes las relaciones en las que son formadas las sexualidades), la transformación –en términos de la estética de la mercancía– de las necesidades afectivas para una fuente de realización de ganancia (deseo de consumo) y la reducción de conflictos políticos a una crítica de identidades sexuales que sea compatible con la individualización neoliberal. En el resultado esboza Hennessy una "política de desidentificación colectiva" (Pêcheux) como praxis de solidaridad amorosa que ha de liberar las necesidades de la forma mercancía mediada por el deseo, en la lucha contra la formación de identidad sexual en el capitalismo hetero/sexista globalizado.

4. Entre las estrategias para la desestabilización de la h., pueden distinguirse, a grandes rasgos, dos orientaciones: en primer lugar, "políticas de representación", que tienen como prioridad intervenciones en el orden simbólico; en segundo lugar, "políticas de la ciudadanía", que apuntan a la constitución de la comunidad y el acceso a recursos. Ambas coinciden en el terreno de las luchas por la hegemonía, en las que las mismas correlaciones de fuerza deciden sobre el significado y la valoración, tanto de la acción sexual como de la distribución de recursos materiales. Al mismo tiempo, se encuentran intervenciones tácticas, por ejemplo, en las ciencias de la educación (Letts y Sears 1999; Kissen 2002), en

la etnología (Haller 2001) y en las políticas de la familia (Bernstein y Reimann 2001).

Engel (2002, 16) llama la atención sobre el carácter de productor de significado, no de reproductor de la realidad que posee la "representación"; en lugar de "hacer visibles realidades sociales establecidas", se trataría de "intervenir de manera anticipatoria y transformadora" (127). Como "estrategia antinormativa", Engel desarrolla la "ambiguación" a fin de evadir "las premisas epistemológicas del orden heteronormativo, […] el principio de identidad y el binarismo" (163). La "distancia cuidadosamente controlada, desde el lado hegemónico, entre la articulación pública y la potencia de configuración estructural" (137) ha de ser franqueada por las "problematizaciones queer y feminista del binarismo de **género**", que dejan "huellas en la vivencia corporal, en fantasías y sentimientos" e influyen en "identificaciones, formas del deseo y prácticas sexuales" (162).

A partir de la pregunta por el modo en que "una sociedad piensa y regula tanto la membresía y la participación política como la forma y el contenido de la configuración social", Hark y Genschel (2003, 140) investigan las discriminaciones de modos de comportamiento no heterosexuales en el sistema jurídico (criminalización, diferentes edades de consentimiento sexual en las relaciones homosexuales y heterosexuales, exclusión de determinadas profesiones, perjuicio en el resguardo legal de la convivencia, en el derecho de adopción, etc.), que se contraponen en los privilegios concedidos a las exigencias de inclusión completa, lo que, por cierto, solo pone en entredicho el modo de adjudicación de privilegios, pero no el principio de la diferenciación. A partir de la "crítica a la separación privado / público" se nutren enfoques que exigen "de manera ofensiva un derecho a la esfera pública y a la resistencia al cercamiento en lo 'privado' (esto significa aquí, primariamente, lo invisible)" (147). Esto plantea preguntas por la privatización de los espacios públicos y la invisibilidad de la pobreza, frente a las cuales un derecho semejante no tendría efecto alguno. Teniendo en cuenta "en qué medida la idea de la pequeña familia –blanca– heterosexual, con su correspondiente división sexual del trabajo, es fundamento de la nación como comunidad representada" (148), la ciudadanía debe ser objeto de un análisis que pueda captar "las condiciones históricamente devenidas de las posibilidades de configuración" (158).

Hasta ahora se han puesto en relación muy raras veces en la teoría queer (con excepción, por ejemplo, de Hennessy 2000 y Evans 1993, 2000) la producción cultural de normas y normalidad, la generación de lo "otro" y las inclusiones y exclusiones vinculadas a ello, con el influjo estructurante de la valorización del capital, la explotación y la coacción económica sobre el régimen de vida. Con ello, amenaza con perderse de vista la causa de la multiplicación de diferencias jerárquicas que se superponen, en la que un "plus" de libertad para unos conlleva un "menos" de libertad para otros. Evidentemente, esta (re)diferenciación social también se halla, empero, construida en forma heteronormativa. Según cómo se responda la pregunta por si esto debe necesariamente ser así y qué se sigue de ello para la crítica de la h., se decidirá si las políticas sexuales colaboran solo afirmativamente en la modernización de lo existente, o si pueden formar un proyecto social que ponga a bailar las relaciones.

Bibliografía: D. Altman, *Homosexual. Oppression and Liberation*, Nueva York 1971; M. Barrett, "Ideology and the Cultural Production of Gender", en: R. Hennessy y Ch. Ingraham, *Materialist Feminism. A Reader in Class, Difference and Women's Lives,* Londres / Nueva York 1997, 88-94; –, *Women's Oppres-*

sion Today, Londres 1980; M. Bernstein y R. Reimann, *Queer Families, Queer Politics. Challenging Culture and the State*, Nueva York 2001; P. Boudry, B. Kuster y R. Lorenz (eds.), *Reproduktionskonten fälschen! Heterosexualität. Arbeit und Zuhause*, Berlín 1999; Ch. Bunch, "Not for Lesbians only", en: R. Hennessy y Ch. Ingraham, *Materialist Feminism. A Reader in Class, Difference and Women's Lives*, Londres / Nueva York 1997, 54-58; J. Butler, "The Lesbian Phallus and the Morphological Imaginary", en: *differences. A Journal of Feminist Cultural Studies*, año 4 (1992), fasc. 2, 133-170; –, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías de la sujeción*. Trad. de J. Cruz, Madrid 2001; –, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo".* Trad. de Alcira Bixio, Buenos Aires 2002; –, *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. Trad. de María Antonia Muñoz, Barcelona 2007; G. Deleuze y F. Guattari, *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia.* Trad. de F. Monge, Barcelona 1974. A. Engel, *Wider die Eindeutigkeit. Sexualität und Geschlecht im Fokus querer Politik der Repräsentation*, Frankfurt/M / Nueva York 2002; D. T. Evans, *Sexual Citizenship. The Material Construction of Sexualities*, Londres / Nueva York 1993; –, "Zwischen 'moralischem' Staat und 'amoralischem' Markt. Die materiellen Dimensionen und politischen Dilemmata homosexueller BürgerInnenschaft in der Spätmoderne", en: *quaestio* (2000), 67-82; S. Ferenczi, "La nosología de la homosexualidad masculina (homoerotismo)", en: –, *Sexo y psicoanálisis*, Buenos Aires 2001, 187-201; A. Ferguson, *Blood at the Root. Motherhood, Sexuality and Male Dominance*, Londres 1989; M. Foucault, *La voluntad de saber.* Trad. de Úrsula Guiñazú, México 1998; C. Genschel, "Fear of a Queer Planet. Dimensionen lesbisch-schwuler Gesellschaftkritik", en: *Argument*, año 38, vol. 4 (1996), nº 216, 525-537; E. Grosz, *Space, Time and Perversion. The Politics of Bodies*, Londres / Nueva York 1995; C. J. Hale, "Consuming the Living, Dis(re)membering the Dead in the Butch/Ftm Borderlands", en: *GLQ – The Transgender Issue.* Ed. de S. Stryker, año 4, vol. 2 (1998), 311-348; D. Haller (ed.), *Heteronormativität. kea – Z f. Kulturwissenschaften* 14, Marburg 2001; S. Hark, *Deviante Subjekte. Die paradoxe Politik der Identität*, Opladen 1996; – y C. Genschel, "Die ambivalente Politik von Citizenship und ihre sexualpolitische Herausforderung", en: G.-A. Knapp y A. Wetterer (eds.), *Achsen der Differenz. Gesellschaftstheorie und feministische Kritik*, Münster 2003, 134-169; G. Grau (ed.), *Homosexualität in der NS-Zeit. Dokumente einer Diskrimierung und Verfolgung*, Frankfurt/M 1990; F. Haug, "Zur Dialektik von Sexualpolitik. Eine Anwendung chinesischer Listen", en: – y S. Wittich-Neven (eds.), *Lustmolche und Köderfrauen. Politik um sexuelle Belästigung am Arbeitsplatz*, Hamburg 1997, 172-184; –, "Gramsci und die Produktion des Begehrens", en: *Psychologie u. Gesellschaftskritik* 86/87, año 22, (1998) fasc. 2/3, 75-92; –, "Geschlechterverhältnisse", en: HKWM 5, 2001, 493-531; R. Hennessy, *Profit and Pleasure. Sexual Identities in Late Capitalism*, Londres / Nueva York 2000; – y Ch. Ingraham, *Materialist Feminism. A Reader in Class, Difference, and Women's Lives*, Londres / Nueva York 1997; G. Hocquenghem, *"El deseo homosexual"*. Trad. de Geoffroy Huard de la Marre. Santa Cruz de Tenerife 2009; W. Hollway, "Gender Difference and the Production of Subjectivity", en: J. Henriques *et al.* (eds.), *Changing the Subject. Psychology, Social Regulation and Subjectivity*, Londres 1984, 227-263; Ch. Ingraham, "The Heterosexual Imaginary", en: R. Hennessy y Ch. Ingraham, *Materialist Feminism. A Reader in Class, Difference and Women's Lives*, Londres / Nueva York, 1997, 275-290; M. Israel, "Über die Probleme der

Frauenemanzipation im nachrevolutionären Russland", en: Kollontai, A., *Die neue Moral und die Arbeiterklasse*, Münster 1977, 87-162; S. Jackson, *Heterosexuality in Question*, Londres 1999; A. Jagose, *Queer Theory – eine Einführung*, Berlín 2001; B. Jellonek, *Homosexuelle unter dem Hakenkreuz. Die Verfolgung von Homosexuellen im Dritten Reich*, Padeborn 1990; J. Katz, *La invención de la heterosexualidad*. Trad. de José Luis Cisneros, México 2012; R. M. Kissen (ed.), *Getting ready for Benjamin. Preparing Teachers for Sexual Diversity in the Classroom*, Lanham/Md 2002; A. Kollontai, *Die neue Moral und die Arbeiterklasse*, Münster 1977; J. Lacan, "El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica", en: –, *Escritos 1*. Trad. de Tomás Segovia, México 2003 [2003a], 85-93; –, "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano", en: *Escritos 2.* Trad. de Tomás Segovia, México 2003 [2003b], 773-807; T. de Lauretis, "La tecnología del género", en: *Mora. Revista del Área Interdisciplinar de Estudios de la Mujer* 2 (1996), 6-34; W. J. Letts y J. T. Sears (eds.), *Queering Elementary Education. Advancing the Dialogue about Sexualities and Schooling*, Langam/Md 1999; H. Marcuse, *Eros y civilización.* Trad. de Juan García Ponce, Madrid 1983; D. Massey, "Masculinity, Dualisms and High Technology", en: N. Duncan (ed.), *BodySpace. Destabilizing Geographies of Gender and Sexuality*, Londres 1996; A. McClintock, *Imperial Leather. Race*, *Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, Londres / Nueva York 1995; L. McDowell, "Body Work. Heterosexual Gender Performance in City Workplaces", en: D. Bell y V. Gill (eds.), *Mapping Desire. Geography of Sexualities*, Londres 1996, 75-95; M. Mieli, *Elementi di critica omosessuale*, Turin 1977; R. A. Padgug, "Sexual Matters. On Conceptualizing Sexuality in History", en: W. R. Dynes y St. Donaldson (eds.), *History of Homosexuality in Europe and America*, Nueva York 1992, 251-271; QUAESTIO (ed.), *Queering Demokratie. Sexuelle Politiken*, Berlín 2000; W. Reich, *La revolución sexual. Para una estructura de carácter autónoma del hombre.* Trad. de Sergio Moratiel, México 1985; –, *La psicología de masas del fascismo.* Trad. de Raimundo Martínez Ruiz, México 1973; A. Rich, "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence", en: C.R. Stimpson (ed.), *Women*, *Sex*, *and Sexuality*, Chicago 1980, 62-91; D. Richardson (ed.), *Theorizing Heterosexuality. Telling it Straight*, Buckingham 1996 [1996a]; –, "Heterosexuality and Social Theory", en: –, *Theorizing Heterosexuality. Telling it Straight*, Buckingham 1996 [1996b], 1-20; G. Rubin, "El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo", en: *Nueva Antropología* vol. VIII, 30 (1986). Trad. de Stella Mastrangelo, 95-145; E. K. Sedgwick, *Epistemología del armario.* Trad. de Teresa Bladé Costa, Barcelona 1998; K. Silverman, *Male Subjectivity at the Margins*, Londres / Nueva York 1992: T. Spargo, *Foucault y la teoría queer*. Trad. de G. Ventureira. Barcelona 2004; J. D. Steakley, *The Homosexual Emancipation Movement in Germany*, Nueva York 1975; P. Wagenknecht, "(Hetero-) Sexualität in einer Theorie der Geschlechterverhältnisse", en: *Argument*, año 43, (2001), nº 243, fasc. 6, 811-820; M. Warner, "Introduction", en: – (ed.), *Fear of a Queer Planet. Queer Politics and Social Theory*, Minneapolis/Minn 1993, vii-xxxi; J. Weeks, *Coming Out. Homosexual Politics in Britain from the Nineteenth Century to the Present*, Londres / Nueva York 1990; –, "Capitalism and the Organisation of Sex", en: Gay Left Collective (ed.), *Homosexuality. Power and Politics*, Londres / Nueva York 1980, 11-20; M. Wittig, "La categoría de sexo", en: –, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos.* Trad. de Javier Sáez y Paco Vidarte,

Madrid 2006 [2006a], 23-30; –, "No se nace mujer", en: –, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos.* Trad. de Javier Sáez y Paco Vidarte. Madrid 2006 [2006b], 31-44; –, "A propósito del contrato social", en: –, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos.* Trad. de Javier Sáez y Paco Vidarte. Madrid 2006 [2006c], 57-70.

Peter Wagenknecht
Trad. de Francisco García Chicote

⇨ Ama de casa, Amor libre, Amor, Análisis del discurso, Apetencia / Deseo, Carácter fetichista de la mercancía, Comodificación, Contrato de género, Crítica ideológica, Dominio, Emancipación, Eros, Familia, **Feminismo**, Fordismo, Gran rechazo, Hegemonía, Heterosexualidad obligatoria, HIV, **Homosexualidad**, Identidad, Identidad cultural, Individualización, Liberación sexual, Lógica identitaria, **Masculinidad**, Minorías, Modo de vida, **Movimiento de mujeres**, **Movimiento lésbico**, Movimiento vital, Neoliberalismo, Normalización, Normas, Nuevos movimientos sociales, Orden simbólico, Poder, Política identitaria, Pornografía, Postestructuralismo, Psicoanálisis, Régimen de vida, **Relaciones de género**, Representación, Sexismo, **Sexo / Género**, Sexpol, Sexualidad, Sociedad de consumo, Subcultura, Subversivo, Sujeto, Taylorismo, Teoría de la ideología, Teoría del discurso, Teoría queer.

Homosexualidad

Al.: Homosexualität.
Ár.: al-ǧensīya al-miṯlīya.
Ch.: tongxinglian 同性恋.
F.: homosexualité.
I.: homosexuality.
R.: gomoseksualizm.

Sobre el concepto de h., un neologismo médico de 1869, que servía para patologizar o criminalizar a un grupo de la población, está inscripta una larga historia de persecución y discriminación. La h. aparece como una desviación –necesitada de aclaración y no deseada– de una norma que se da por sentada (Katz 2012). El concepto presupone una 'inclinación homosexual', independiente del **género**, al margen de las diferentes condiciones de vida de las lesbianas y los gays; el concepto sugiere que la h. se presenta como una malformación independiente de la his-

toria y la sociedad. En lugar de describir el *comportamiento* sexual, concibe la *orientación* sexual como un rasgo esencial fundamental. Esto ha sido criticado desde una perspectiva constructivista (Foucault 2007; Halperin 1990). Así pues, la h. describe un tipo de autoidentificación y régimen de vida vinculado a formas históricas de socialización que de ninguna manera cubren todas las praxis de amor y deseo entre personas del mismo **sexo**.

Difícilmente se pueda aplicar el concepto a sociedades en las que la forma capitalista de socialización aún no se ha universalizado. En ellas, existen otras formas de identidades, roles y praxis genéricas y sexuales alternativas, como los 'berdace' en algunas culturas nativas de Norteamérica (Roscoe 1993; Tietz 1998), el 'mati' en Surinam (Wekker 1994) o el 'hijra' en India (Nanda 1990). En el curso del establecimiento de las relaciones de trabajo y de **género** propias del capitalismo neoliberal, como también (de la importación de) los estilos de vida correspondientes, se consuma también allí –en general atravesando procesos de reclamos subculturales-emancipatorios– la apropiación del modelo identitario de la h. A menudo, se llega a formaciones híbridas en las que confluyen diferentes tradiciones culturales (Muñoz 1999; Rodríguez 1999)

La crítica deconstructivista apunta a poner al descubierto la comprensión actual de la h. como resultado de una lucha entre diferentes praxis de denominación y de organización. De esta manera, se vuelven visibles tradiciones alternativas con diferentes historias y significados. Histórica y políticamente, la h. se localiza en un campo plural de disidencias sexuales y de **género**. A menudo, no se diferencia allí entre disidencia en cuanto al **género** y la práctica sexual, como lo propone la separación entre h., travestismo y transexualidad desarrollada por la medicina y la psiquiatría. La lucha político-sexual a favor de diversas praxis de **género** se dirige contra las relaciones de dominación y normativización cuya estructura organizativa es, según Judith Butler (2019), una 'matriz **sexo/género**': el entrecruzamiento y la protección recíproca de las instancias normativas de binarismo de **género** y heterosexualidad. Si los afectados usan también el término h. para la formación de una identidad colectiva, no lo hacen presuponiendo una esencia independiente h., sino sobre la base de experiencias comunes de discriminación. Como suele ser el caso en la historia de la marginación social, los afectados adoptan aquellos conceptos que han sido acuñados con la intención de excluir y les otorgan un contenido combativo (Butler 2004). Se trata de tomar conciencia de la opresión, organizarse y resistir colectivamente.

Ha habido también numerosos intentos de reemplazar el concepto patologizante y despectivo de h. por autodesignaciones. Desde la década de 1970, conceptos e insultos homófobos, como los de 'homo', 'gay' y 'lésbico', fueron agresivamente apropiados y positivamente resignificados. Las denominaciones 'gay' y 'lésbico' tienen la ventaja de ser receptivas para la diversidad de experiencias y praxis de hombres y mujeres del mismo **sexo**. La expresión 'gay', que también tiene una historia de reinterpretación, se ha impuesto más allá del mundo angloparlante; al igual que 'homosexual', tiende a representar especialmente a los varones e invisibilizar a las mujeres lesbianas. Así, por ejemplo, en el diccionario de la lengua alemana *Duden*, h. refiere principalmente a la h. masculina. La reconstrucción crítica de la historia del concepto vuelve visibles las problematizaciones de identidad, sexualidad y **género**, que son la base de la socialización sexual de todos, así como del movimiento político de lesbianas y gays. Para la formación de una teoría crítica y una política de izquierda, dicha reconstrucción cobra importancia ante todo allí donde está ausente la integración persistente de las luchas político-sexuales.

1. Las praxis entre personas de un mismo **sexo** están documentadas también en las sociedades precapitalistas (Duberman *et al.* 1989); sin embargo, el desarrollo de formas de vida homosexuales solo fue posible a través de la revolución capitalista de las relaciones de producción y de la cultura. Recién la reproducción basada en el trabajo asalariado, en lugar de la integración en una unidad familiar, posibilitó que "el deseo homosexual se constituyera en una identidad personal que se basa en la capacidad para permanecer fuera de la familia heterosexual y para conducir la propia vida sobre la base de la atracción por parte del mismo **género**" (D'Emilio 1983, cit. en Jagose 2001, 26). Las metrópolis de comercio e intercambio, como Ámsterdam, París, Londres o Nueva York, fueron lugares de conformación de subculturas homosexuales. Una subcultura comercial protohomosexual masculina, la de las así llamadas 'molly houses', está documentada ya en Londres a finales del siglo XVII (Bray 1988).

La identidad y la praxis homosexuales debieron colisionar (si no lo hicieron antes) con los requisitos del modo de producción fordista, que exigía un disciplinamiento de los **cuerpos** laborales y sexuales. La regularidad, el orden, la jerarquía y el gasto disciplinado de fuerza de trabajo en la fábrica eran asegurados por esposas y amas de casa que velaban por la sexualidad y la salud en la familia. Antonio Gramsci (Cuad. 3, Cuad. 4 § 52) analiza las estrategias empresariales y las campañas estatales que apuntan a una integración familiar, jurídica y religiosa del cambio correspondiente en el modo de producción.

Ya la sospecha de ser homosexual produce un "conflicto cultural en el lugar de trabajo": hasta la década de 1990, la exclusión a través de las culturas laborales "heterosexistas" es una experiencia corriente de gays y lesbianas (Edinger *et al.* 1997).

Michel Foucault (2007) define la imposición normativa de la pequeña familia de clase media en el capitalismo, con su característico orden patriarcal de **género**, como efecto central en la disolución del dispositivo de alianza feudal por parte del dispositivo de sexualidad capitalista. Esto confluyó con el establecimiento de una norma heterosexual, que se constituyó pasando por su otro, que se cristalizaba especialmente en la h. Las instituciones de la familia, el sistema educativo, el poder judicial y la medicina eran los agentes privilegiados para la imposición universal del nuevo orden sexual. Las instituciones médicas definían y psiquiatrizaban la h. (Müller 1991). En el derecho civil, sobre todo, se criminalizaba a los homosexuales varones. Formas de relación entre personas de un mismo **sexo** como, por ejemplo, la amistad romántica eran sexualizadas y patologizadas (Faderman 1990).

En el modo de producción de alta tecnología, el disciplinamiento sexualmente represivo de la fuerza de trabajo se vuelve menos importante. Dimensiones hasta entonces estandarizadas y "aseguradas en el colectivo de la vida humana (trabajo, consumo, reproducción) [son desplazadas] a la responsabilidad de cada individuo". La "liberación y apertura" neoliberales de los mercados respaldadas por el Estado pueden fundarse en "la liberalidad en lo sexual, en el consumo y en el modo de vida" (Haug 1998, 87, 89). Este desarrollo ha llevado a la diversificación y comercialización del campo sexual y ha contribuido a que la h. dejara de constituir un crimen y un tabú. La 'escena gay' comercial se convierte en un "segmento del mercado aceptado" (Evans 1993), en un "orden de libre mercado", donde los sujetos oferentes intercambian orgasmos (Pollak 1986). Danae Clark (1993) y Rosemary Hennessy (2000) critican la organización, en términos mercantiles, de la adquisición del placer homosexual en la década de 1990, cuando los homosexuales se volvieron

interesantes como *target* para el marketing orientado a la *community*. Nuevos perfiles laborales, que requieren flexibilidad y movilidad independientes de la familia, así como la autogestión relacionada con los clientes, conceden un estatus más alto a los estilos de vida homosexuales. Ya en la década de 1960, Günter Dörner relaciona la "particular frecuencia de la h. en el ámbito de las clases sociales medias" (1967, 139) en la esfera de circulación burguesa, con la capacidad para el cambio de roles, la movilidad y la carencia de vínculos institucionales, el egoísmo en cuanto a los propios intereses y la disociación en la esfera laboral y la privada (Koch-Burghardt 1997). El disciplinamiento de la fuerza de trabajo ahora se lleva a cabo con la inclusión de la identidad sexual y de **género**, y hace que su puesta en escena exitosa forme parte del producto adquirido. Las representaciones contemporáneas de la identidad homosexual privilegian, por lo tanto, a las capas de consumidores con poder adquisitivo, predominantemente blancos, de clase media y masculinos (Gluckman y Reed 1997). Sin embargo, las formas de representación del Estado y la sociedad siguen estando estructuradas en forma heteronormativa.

2. La producción de saber sobre la h. se basa en clichés homófobos (Theweleit 1980), comprensibles como un rechazo frente a los propios sentimientos homosexuales y su proyección en un grupo estigmatizado. Sin embargo, el concepto de homofobia es problemático, ya que parte de la separación categorial entre necesidades homo- y heterosexuales.

2.1 En la sexología heteronormativa, se ha conceptualizado bajo tres aspectos un saber especial sobre la h.: formas de manifestación, causas y determinaciones funcionales. Por ejemplo, Richard v. Krafft-Ebing (*Psychopathia sexualis*, 1886), Albert Moll (*Handbuch der Sexualwissenschaften*, 1912) y Alfred C. Kinsey *et al.* (*Sexual Behavior in the Human Male*, 1948; *Sexual Behavior in the Human Female*, 1953) reunieron una gran cantidad de observaciones individuales para incorporar a la h. en la patología sexual como una suma de características pertenecientes a prácticas y disposiciones desviadas. También con vistas a una patología empíricamente confirmada, aunque fenomenológicamente menos abarcadora y, por lo tanto, más 'liberal', Havelock Ellis (*Studies in the Psychology of Sex,* 1897-1928), John A. Symonds (*Sexual Inversión*, 1896-1897) y Magnus Hirschfeld (*Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen*, 1897-1920) socavaron la tendencia hacia la reducción tipológica, a favor de un espectro de 'niveles intermedios' (entre *complete inversion, psycosexual hermafroditism* [*inversión completa*, *hermafroditismo psicosexual*] –bisexualidad– y heterosexualidad). Pero recién en 1974 la *American Psychiatric Organisation* abolió el "diagnóstico de la h.". La h. fue eliminada de la clasificación internacional de enfermedades (ICD-10) a partir de 1991. Según las descripciones tentativas de la h., desde una perspectiva antropológica y existencialista, en la década de 1950 (Giese 1954), los patrones antropológicos, culturalistas (Dannecker y Reiche 1974; Socarides 1978) y materialistas (Vinnai 1977) se multiplicaron desde la década de 1970. La investigación de las causas de la h. ha sido llevada a cabo por genetistas (Bailey y Pillard 1991; Hamer *et al*. 1993), psicoanalistas y psiquiatras (Fenichel 1931; Fromm *et al*. 1936; Bürger-Prinz 1952, 1966; Reiche 1971; Morgenthaler 1984), endocrinólogos (Dörner 1972) y sociólogos (Blüher 1919; Schelsky 1955; Bornemann 1975). Sus resultados son muy diferentes, difusos y, en parte, contradictorios. En cualquier caso, se basan en tentativas de terapia llevadas a cabo, en todos los casos, bajo premisas heteronormativas.

Los representantes de la escuela de sexología de Hamburgo desplazaron la perspectiva (igualmente heteronormativa) hacia los homosexuales como actores sociales. Lo que se indaga es cómo estos lidian con su anomalía. Hans Giese (1954, 1958) y Hans Bürger-Prinz (1952, 1966) examinan los modos de "ser en el mundo" de los homosexuales y el cambio social de la sexualidad. De esta escuela, que orientó cada vez más claramente su perspectiva hacia "sexualidad y sociedad" (Dannecker y Reiche 2000) han surgido una cantidad de estudios sociológicamente diferenciados sobre la h. entre trabajadores, jóvenes, presidiarios, etc. (Dannecker, Reiche, Schmidt, Schorsch, Sigusch y otros). Independientemente de sus opciones metodológicas, la investigación clínico-patológica y sociológica de la h. ha contribuido a despenalizarla y a reducir la condena moral. Un giro decisivo dentro del modo de consideración funcional tuvo lugar aquí, ante el trasfondo de los movimientos de emancipación política, bajo la influencia de las investigaciones de Foucault, desde la década de 1970 (cf. el cineasta Rosa von Praunheim: *No es perverso el homosexual, sino la situación en la que vive*, 1971). A partir de entonces, el interés no se centró en la fenomenología, la génesis y los modos de funcionamiento de la h., sino de la 'homofobia' (Lautmann 1977, 1993).

Desde la eliminación de la h. del catálogo de diagnóstico psiquiátrico DSM (*Diagnostical and Statistical Manual* [Manual de diagnóstico y estadística]), la orientación sexual es disociada de la identidad de **género**, aunque ya en 1980, se introdujo, a modo de reacción, el diagnóstico del así llamado "trastorno de identidad de **género**" [*Gender Identity Disorder*], lo que hace posible volver a patologizar modos de existencia no heteronormativos (Sedgwick 1993; Rottneck 1999). El psicoanalista Richard Green (1987) usa la figura del afeminado '*sissy boy*' y la de la varonil '*tomboy*' femenina para explicar la h. como un triste resultado de una socialización que no se ajusta a los roles: "el comportamiento cruzado en la infancia es la presentación etariamente específica de un hombre o una mujer homosexuales" (cit. en Rottneck 1999, 19). Otros psicoanalistas, como Richard C. Friedman (1988), consideran que la h. es "sana" cuando aparece en conexión con una identidad de **género** orientada según el ideal heterosexual. En los debates sobre el derecho de adopción para los homosexuales y el derecho a la inseminación artificial para las lesbianas, los principales representantes de la psicología continúan insistiendo en el ideal de la pequeña familia heterosexual y se mantienen apegados a la patologización de los modelos alternativos de asistencia y parentesco. También el estallido de la epidemia del HIV/SIDA a principios de la década de 1980 volvió a poner a la h. masculina en la mira de la investigación médica y endemiológica y la convirtió en el blanco de ataque para reanimar parcialmente la vieja conexión entre h. y enfermedad (Bersani 1988). Desde finales de la década de 1980, en las sociedades occidentales, se impusieron nuevos ejes de diferenciación en los discursos sobre el establecimiento de vínculos sexuales y afectivos (Hegener 1992, 1993; Bech 1997). Se cuestiona la importancia de una identificación sexual y de **género** inequívoca y, en consecuencia, también la adopción de una identidad homosexual. La investigación científica se centra, ante todo, en la h. masculina: "se podría resumir mediante una fórmula: los hombres se inscriben; las mujeres son inscriptas" (Hark 1996, 75; cf. Hacker 1987, 1993). Las mujeres homosexuales a menudo solo aparecen como una 'variante especial'. La crisis del HIV/SIDA también ha implicado muchos fondos para investigar las conexiones entre la epidemiología y los mundos de la vida homosexual masculina (Bochow 1988, 1994). En cambio, el saber de las mujeres homosexuales es producido y puesto en circulación en los espacios de

mujeres y en el **movimiento de mujeres**. Ambos luchan en igual medida contra la dominancia de los hombres en el movimiento homosexual, así como contra la de las heterosexuales en el **movimiento de mujeres**. El deseo lésbico y el placer lésbico son tema de investigación en una medida menor que en los gays. En general, las lesbianas solo entran en el foco de la ciencia en el contexto de la reproducción de la especie y la política poblacional.

2.2 El pionero de la homopolítica en el plano de la ciencia y en el del derecho civil fue el jurista y publicista Karl Heinrich Ulrichs, quien en 1867 abogó por "la misma impunidad para las relaciones entre personas del mismo **sexo**, en todo el imperio alemán" ("uranismo" como "tercer **sexo**"; "uranista" como "clase humana" autónoma) (cf. Setz 2000). Introdujo una escala móvil de diversas sexualidades que también dinamizó el concepto de h. (*Forschungen über das Rätsel der mannmännlichen Liebe* [Investigaciones sobre el enigma del amor masculino-varonil], 1864-79). Políticamente, se oponía a la monopolización de la sexualidad en el matrimonio por parte del Estado y la Iglesia, contra la cual abogaba por una democratización fundada en el derecho natural.

Algo similar hizo el médico Magnus Hirschfeld. En su panfleto *Safo und Socrates* [Safo y Sócrates] (1896), promueve una investigación libre de prejuicios y la confluencia de las minorías homosexuales en la lucha por los derechos civiles. El *Wissenschaftlich-Humanitäre Komitee* [Comité Científico-Humanitario], fundado con este espíritu en 1897, encontró apoyo entre liberales, socialistas y comunistas, pero se enfrentó a un vehemente rechazo por parte de la derecha política. Anna Rühling era la única mujer en el Comité e intentó reunir el **movimiento de mujeres** y el de los homosexuales. Desde 1899, el *Komitee* editó el *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen* [*Anuario de estadios sexuales intermedios*]. Hirschfeld fundó la revista *Sexualwissenschaft* [Ciencia de la sexualidad] en 1908; y, en 1919, el primer instituto de sexología del mundo. En 1926, utilizando un "cuestionario psicobiológico", reunió datos físicos, psíquicos y sociales de cientos de biografías sexuales en un "estudio de **género**" científico, con el doble propósito de instrucción popular para las personas y de reforma del derecho penal. El instituto de Hirschfeld fue cerrado por los nazis en 1933 y su archivo fue destruido.

2.3 La participación de conservadores nacionalistas, de antisemitas y, luego, de nazis en los debates sobre el reconocimiento de la h. dio lugar a la sospecha (entre otros, expresada por Máximo Gorki) de que los homosexuales tenían un potencial particularmente predispuesto para el fascismo. Así, también el escritor y psicoterapeuta de orientación antisemita Hans Blüher publicaba en el *Jahrbuch* de Hirschfeld. Desde Jesús de Nazaret y sus discípulos hasta el movimiento juvenil alemán, él constata un *continuum* más o menos latente de formación homoerótica de la sociedad (*Die Rolle der Erotik in der männlichen Gesellschaft* [El papel del erotismo en la sociedad masculina], 1917-19). Rastrea temas eróticos y sexuales –en general, reprimidos– en órdenes religiosas y ligas militares, asociaciones juveniles, clubes deportivos y asociaciones académicas, que él pretende ver rehabilitados en términos nacionalistas y políticos. Enfrenta el veredicto según el cual la h. es narcisista y asocial haciendo referencia a sus capacidades de cohesión social, por lo cual la h. es recomendable para las comunidades con obligaciones militares. Adolf Brand, editor de la primera revista homosexual del mundo, *Der Eigene* [El dueño de sí mismo], destacó eficazmente, en el movimiento de emancipación homosexual, los derechos machistas y misóginos, de orientación nacionalista (Keilson-Lauritz 1997; Keilson-Lauritz y Lang 2001).

Tras el asesinato del líder homosexual de las SA Ernst Röhm y la 'depuración' de gays en la Juventud Hitleriana, en 1934, el número de arrestos e internamientos, torturas y asesinatos de homosexuales, antes de que comenzara la persecución masiva de judíos, ascendió por momentos a casi una cuarta parte del número total de los sistemáticamente perseguidos por los nazis. La denuncia de actos homosexuales reales o presuntos invocando el 'sano sentir popular' a menudo sirvió como un pretexto para hostigar y perseguir a muerte a 'sospechosos' entre las propias filas y, aún más, a personas que se habían vuelto no gratas en otros ámbitos. En su discurso secreto ante los líderes de grupos de las SS, Himmler se jactaba en 1937: "En las primeras seis semanas de nuestra actividad en esta área, llevamos más casos a la corte que toda la Jefatura de Policía en Berlín en 25 años" (cf. Schoppmann 1991; Grau 1993; Zinn 1997; Jellonnek y Lautmann 2002).

2.4 En el entorno del **movimiento lésbico** y el gay, se realizaron, desde la perspectiva de la filosofía de la cultura, algunos análisis de la h. que coincidieron en cuanto a la legitimación y objetivos de estos movimientos. Partiendo de la idea de la misión emancipadora de la clase trabajadora, los intelectuales homosexuales desarrollaron la teoría de que la h. podría desarrollar potenciales revolucionarios debido a su infamia. Todavía a principios de la década de 1980, Volkmar Sigusch interpretó la h. como un antídoto irreconciliable con el orden existente. La defensa de la posición homosexual es un paso en dirección al derrocamiento del sistema de la economía patriarcal y capitalista. Desde esta perspectiva, se esperaba que la emancipación de los homosexuales no solo contribuyera a la liberación de un grupo particular, sino a la liberación social respecto de la imposición de roles genéricos, de la hostilidad hacia el placer y de la socialización represiva por parte de la pequeña familia burguesa (Hocquenghem 1974; Mieli 1977).

Los homosexuales también pudieron trabajar productivamente los *Tres ensayos sobre teoría sexual* de Sigmund Freud (1905), así como el psicoanálisis en general. Este se convirtió en el discurso privilegiado en el cual es discutida la h. (Dollimore 1991; De Lauretis 1999; Dean y Lane 2001). Ahora bien, el hecho de que Blüher también invoque a Freud muestra que esto no aporta ninguna información sobre la orientación política.

Las feministas lésbicas radicales desarrollaron la tesis sobre la agudización de las contradicciones patriarcales en las vidas de las mujeres homosexuales. Debido a su doble discriminación, las lesbianas cuestionaron el orden genérico y sexual dominante desde una doble perspectiva. "Una lesbiana es la ira concentrada de todas las mujeres en el punto de explosión" (Radicalesbians 1975, 13). En cuanto "mujeres identificadas con mujeres", representaban en y para sí el colectivo oprimido de mujeres. Sobre la base de la sujeción de la categoría 'mujer' a la de 'hombre', que incluye su subordinación jerárquica, Monique Wittig llega incluso a afirmar que "las lesbianas no son mujeres" (2005). Estas posiciones y otras similares tratan de hacer de la cuestión homosexual una contradicción principal en la medida en que la dominación es derivada, en última instancia, del **género** o la heterosexualidad. Ambos enfoques han sido desjerarquizados en la tesis de la 'Triple Oppression' (race, class, gender) [Triple Opresión (raza, clase, género)]. En la discusión reciente y bajo la influencia del movimiento transexual e intersexual, la 'bisexualidad' aparece como una categoría de dominación autónoma, aunque estrechamente entretejida con las otras (Bornstein 1994; Feinberg 1996).

Con el objetivo de representar a gays y lesbianas dentro de la producción de saber en las universidades, se desarrolló, ante todo, en los

EE.UU., el campo de los *Gay and Lesbian Studies* (Abelove *et al*. 1993; Beemyn y Eliason 1996; Duyvendak *et al*. 2000), que, desde entonces, luchan por su seguridad financiera. Sin embargo, la separación entre disciplinas del saber autónomas, a su vez, promueve la marginalización de contenidos gays y lésbicos, y deja intacta la base heteronormativa de las disciplinas "clásicas" (Butler 2006).

La fijación de los *Gay and Lesbian Studies* en las identidades 'gay' / 'lesbiana' y 'hombre' / 'mujer' ha sido criticada por la *Queer Theory*. La falta de problematización de la crítica de la identidad tiene un efecto normativo, y margina o excluye a aquellos que no están representados por las formas de identidad gay y lésbica predominantes. La atención se centra en la norma que produce como problema a los gays, las lesbianas y otros disidentes de **género** y sexuales (Sedgwick 1990; Butler 2006, 1995; Warner 1993).

En referencia al establecimiento de la *Queer Theory*, se indicó críticamente que descuida las identidades transexuales (Prosser 1998; Namaste 2000) o las tradicionalmente femeninas (Martin 1996). Aunque las diferencias étnicas y culturales estaban en su programa desde el principio, el diálogo con los *Postcolonial Studies* apenas está comenzando (Hawley 2001).

3. En casi todas las culturas y épocas se verifican formas de sexualidad entre personas del mismo **sexo** o identidades de **género** alternativas. Aunque discriminadas en general como una desviación, existen como institución en unas pocas culturas. El ejemplo más conocido es el amor por los efebos en la antigua Grecia del siglo V a.C. (cf. Dover 1983; Foucault 2019). Las sociedades con una presión de polarización que coloca los ámbitos de transición genérica bajo una sanción severa, favorecen la génesis de espacios monosexuales y homosociales (en su mayoría, masculinos) como, por ejemplo, el ejército, la opinión pública burgués-patriarcal, etc., que constantemente producen y rechazan el deseo homosexual (cf. Sedgwick 1985). En los discursos cotidianos y despectivos, 'el gay' es casi omnipresente como lo otro infame que reasegura la propia normalidad masculina. Mientras, de ese modo, el deseo gay es conjurado y estigmatizado constantemente, el deseo lésbico y el placer lésbico –al margen de su representación pornográfica desde el punto de vista masculino– están predominantemente sujetos a un mandato de silencio que solo recientemente ha sido combatido ante el trasfondo de una autoconciencia lésbica intensificada y cargado de representaciones propias (Konopik y Laudan 2001).

La h. puede rastrearse como subtexto en todo el canon occidental de la burguesía ilustrada. Dado que, según los estándares estéticos de la Ilustración, la h. no era considerada materia para el arte (Linck *et al*. 1999) y también era totalmente ominosa para los propios artistas, las técnicas de camuflaje experimentaron cierto auge (Detering 1994), al igual que la ironía y la parodia. Los tabúes de representación, así como la interacción entre la transgresión genérica y la sexual, provocan 'violaciones de frontera' de los clichés de **género** predominantes en cada caso: la feminización del hombre y la masculinización de la mujer. Como resultado del inmoralismo estético de los simbolistas europeos y la consecuente deconstrucción de la 'naturalidad', fueron también valorizados los 'paraísos artificiales' de los gays, como en la narrativa de Oscar Wilde, Thomas Mann y André Gide; de Jean Genet, Hans Henny Jahnn y Marcel Proust. En la constitución estética del *camp*, la exacerbación irónica de íconos del *mainstream* cultural indica, por un lado, distancia, y, por otro, el afán de participación. Sin duda, se toma en cuenta una y otra vez la importancia de las subculturas homosexuales para el arte, la

moda y el diseño del siglo XX (Mattenklott 1970; Bergman 1993; Sontag 1984; Cleto 1999), aunque aún queda pendiente un análisis abarcador en el campo de fuerzas del capitalismo neoliberal, la estética postmoderna y la política de minorías.

Las subculturas urbanas permiten, entretanto, ciertos espacios libres para el desarrollo de formas de expresión y discursos cotidianos homosexuales (Betsky 1997; Ingram *et al.* 1997). Un lugar de refugio ofrecen ante todo las metrópolis occidentales, debido a su tradición relativamente liberal, como por ejemplo San Francisco en los EE.UU. (Stryker y van Buskirk 1996) o Ámsterdam, París y Berlín, en Europa. Por cierto, siempre estuvieron expuestas a la represión estatal, que les impuso límites externos y que marcó su forma. Además de su función de integración en el todo social, las redes subculturales constituyen un fundamento para la formación de conciencia y la politización colectivas (Weeks 1977). Por supuesto, continúan atravesadas por jerarquías de clase, 'raza' y genéricamente específicas, que hacen que parezca cuestionable la unidad de la '*Community*' postulada a través de enfoques de política identitaria (Field 1995; Goldman 1996). Las subculturas homosexuales proletarias ya se pueden encontrar en Nueva York en el primer tercio del siglo XX (Chauncey 1994; para los homosexuales de estratos inferiores, en la RFA de la década de 1990, cf. Bochow 2000). A comienzos del siglo XXI, Internet ofreció comunicaciones y redes que jamás se habían considerado posibles.

Además de la sexualización del hombre como objeto de placer y no solo como sujeto de deseo erótico, la articulación "la sexualidad femenina soberana" es característica de las estilizaciones subculturales. En contraste con la modelación heteronormativa del **cuerpo** genérico, surgen formas de 'androginia' y 'travestismo' (Garber 1992; Lehnert 1997), o de 'hipervirilidad' gay. En particular, las subculturas homosexuales desarrollaron una cultura pronunciada del **cuerpo** y del movimiento que se expresó principalmente en el ámbito del show y la discoteca, la danza, la música pop y la moda (Cole 2000); y le dio a una 'escena', la posibilidad de representarse, a través del espectáculo, tanto a sí misma como a sus sentimientos vitales. Mientras tanto, sus formas llamativas de modelación del **cuerpo**, como los tatuajes, los piercings, el fisicoculturismo, la ornamentación, etc., encontraron ante todo modos de ingresar, a través de la moda y la música pop, al *mainstream,* donde generalmente pierden sus connotaciones homosexuales. Las subculturas homosexuales se caracterizan, por último, por la diferenciación y el perfeccionamiento de los estilos de actividad sexual, en lo cual, ante todo, se manifestaron como controvertidas las actuaciones de la escena del 'cuero sadomasoquista' (Rubin 1987; Califia 1994; Thompson 1993). La producción cultural, con sus novelas, policiales, películas, canciones y fotografías, con tonalidades gay, lesbianas y queer, ha crecido vertiginosamente en las últimas décadas y es ahora un segmento importante de la industria del entretenimiento.

La subcultura lésbica ha sido mejor documentada solo desde principios del siglo XX (cf. Meyer 1981; Schoppmann 1985; Busch 1989; Weiss 1996). La subcultura '*butch / femme*', en sus comienzos, mayoritariamente proletaria, desarrolló un lenguaje de formas eróticas en el que mujeres transgénero con un habitus masculino se relacionaban con mujeres que se representaban de manera femenina de un modo más bien tradicional (Nestle 1988; Davis y Kennedy 1993). Esto también podría deberse a las condiciones económicas, que obligaban a las mujeres a asumir una 'identidad masculina' si querían conseguir un empleo en la industria (cf. el cuento de Brecht "El puesto de trabajo",

ca. 1933). Bajo circunstancias económicas diferentes, la '*butch* / *femme*' persiste como una cultura erótica que extrae su tensión de la polarización de roles (Halberstam 1998). Además, las subculturas lésbicas desarrollaron una cultura de igualdad ('sameness'), con estándares altamente democráticos, ante todo, desde la década de 1970.

4. La prohibición de la h. que rige en casi todas las grandes religiones continúa en la criminalización estatal. En muchos Estados del mundo, los homosexuales no solo están expuestos a ataques violentos, sino que también son perseguidos policial, jurídica o psiquiátricamente. Por otro lado, los afectados han desarrollado una variedad de estrategias de resistencia. Se apropiaron de discursos ocupados por las fuerzas dominantes para que sean simplemente posibles un lenguaje y una acción propios. Por cierto, esto influyó en su autopercepción y limitó las posibilidades de actuar en esos ámbitos. Los discursos de izquierda con fundamentos homófobos estructuran aún hoy las posibilidades de articulación de la política sexual y retrospectivamente repercuten sobre los que militan por esa causa (Grau *et al*. 1995).

En 1869, Ulrichs envió una de sus investigaciones a Marx, quien la entregó a Engels sin observaciones. Luego, el comentario de este en una carta a Marx no difiere ni en el tono ni en el contenido de las declaraciones correspondientes de sus enemigos políticos: "Este es un 'uranismo' sumamente curioso [...]. Aquí hay revelaciones extremadamente antinaturales. Los pederastas están comenzando a contarse, y descubren que son un poder en el Estado. Solo faltaba la organización" (MEW 32, 324). La concepción de Engels sobre la h. no contiene mucho más que un prejuicio, tal como aparece indicada en *OF*, "pero el envilecimiento de las mujeres se vengó en los hombres griegos y los envileció a su vez, llevándolos hasta las repugnantes prácticas de la pederastia y a deshonrar a sus dioses y a sí mismos con el mito de Ganímedes" (2007, 142).

Más interesante es la opinión según la cual la h. constituye un síntoma de la decadencia del 'estadio de descomposición' social: primero, de la sociedad feudal y luego, de la capitalista tardía, en las cuales la riqueza social es despilfarrada por sus élites del poder. En este sentido, la h. es consumo suntuario burgués. Desde este punto de vista, Eduard Bernstein (1895) comentó el caso Oscar Wilde. Bernstein ve al poeta como un habitante de la gran ciudad en la época de capitalismo de competencia impuesto, cuya constitución erótico-estética demanda estímulos cada vez más intensos: demanda la h., así como un arte de la paradoja y los cinismos. En los gestos, se distingue de la sociedad burguesa a la que permanece encadenado: no es un revolucionario, sino el bufón de la corte de dicha sociedad. Bernstein hace una clara distinción entre relaciones sociales y relaciones naturales (229s.); para él, la sexualidad está determinada socialmente. Si la sociedad capitalista produce o propicia un comportamiento sexual anormal como la h., actúa de manera mojigata discriminándolo moralmente y penalizándolo jurídicamente. Bernstein se distingue en igual medida de un concepto extremo de libertad, tomado del radicalismo filosófico, y del moralismo ultrapuritano, casi fariseico frente al proceso contra Wilde. Su toma de posición prepara la actitud de la Socialdemocracia frente a la iniciativa del *Comité Científico-Humanitario* para la abolición del § 175. August Bebel presenta esta demanda en el Reichstag en 1898 (cf. Eissler 1980, 37) con el argumento de que el Estado hace un mal uso de la religión y las costumbres para estabilizar las relaciones de clase. Esta restricción a las argumentaciones políticas y jurídicas le ahorró a la Socialdemocracia tener que

lidiar luego con la supuesta 'inmoralidad' de la h. Se la avala cuando resulta oportuno (el caso Eulenburg, las extravagancias gay de Krupp en Capri como ejemplo del 'magnate capitalista'), y se la ignora cuando se trata de la situación legal de las minorías del mismo **sexo**. Con la tendencia a considerarla exenta de pena no iba asociada, pues, ninguna política a favor de la aceptación social (Eissler 1980). De manera similar argumentaron las dirigencias políticas de la RDA cuando la h. fue jurídicamente despenalizada en 1968; y la de la RFA, que en 1969 atenuó el §175, que aún hasta entonces regía en la versión de los nazis: "La exención de pena no significa aún aprobación moral" (Horst Ehmke, ministro de Justicia de la RFA, cit. en Stümke 1989, 153).

Esta actitud poco decidida fue compartida, en lo esencial, dentro del PCA. Wilhelm Reich postula la supresión de la regulación moral, pero al mismo tiempo plantea el pronóstico de que, en una sociedad comunista, solo habrá relaciones sexuales 'sanas', es decir: heterosexuales (*La sexualidad en la lucha cultural*, 1936). En cuanto a los principios, Max Hodann (1927) se atiene a la **heteronormatividad**, pero aboga a favor de la liberalidad frente a las desviaciones (masturbación, fetichismo, sadomasoquismo), lo que le valió la hostilidad de los nacionalistas alemanes. Estas y otras posiciones similares eran tan controvertidas dentro del PCA como ambigua la actitud hacia la h. en la Rusia posrevolucionaria.

En un giro contradictorio frente a la política sexual del Imperio zarista, la h. había sido despenalizada en el curso de la Revolución de Octubre. Georgi Batkis hizo propaganda de la legislación sexual soviética como una victoria sobre los poderes hegemónicos del *Ancien Régime* [Antiguo Régimen], el Estado feudal y la Iglesia, así como una derrota del enaltecimiento jurídico del matrimonio: "Frente al homosexualismo [*Homosexualismus*], la sodomía y otras formas cualesquiera de satisfacción sexual, que son planteadas por las legislaciones europeas como una infracción pública contra las buenas costumbres, la legislación soviética se comporta exactamente de la misma manera que con el llamado comercio 'natural'. Todas las formas de comercio son asunto privado" (1925, 22). A diferencia de la tradición inaugurada por Ulrichs y Hirschfeld, Batkis solo argumenta políticamente y no de manera científica. Por razones políticas, fue revocada gradualmente la ruptura con la concepción jurídica del régimen zarista acerca de la legalidad de la h. desde 1920, todavía bajo la conducción de Lenin, hasta la reintroducción de la penalización de la h. en 1934, bajo Stalin (Healey 2001).

En la tradición del movimiento de los trabajadores con la que los nazis intentaron acoplarse, la h. era vista a menudo como un privilegio de la sociedad feudal decadente y sus herederos burgueses. Cuando comenzó la revolución sexual de la década de 1970 en las sociedades occidentales, sirvieron de guía los escritos de Reich, Herbert Marcuse y Norman O. Brown. La h. es anexada al potencial revolucionario que se forma en la resistencia neorromántica contra los poderes hegemónicos del capitalismo modernizado en las metrópolis del viejo y nuevo mundo. También en la 'segunda ola feminista' formada a partir del movimiento del '68, las mujeres homosexuales fueron desde el principio una parte activa e intentaron –en parte, contra resistencias masivas– integrar en su línea política las demandas de las lesbianas, como propuso, por ejemplo, el grupo *Lavender Menace* [Amenaza Lavanda] de la *National Organisation of Women* (NOW) [Organización Nacional de Mujeres] de EE.UU. en la década de 1970. Estas luchas tuvieron a veces tanto éxito que las lesbianas se convirtieron en vanguardia del **movimiento de mujeres** (cf. Hark 1996). Las discusiones en torno a la configuración política de la sexualidad ingresaron a la historia del **feminismo** como "guerras de los **sexos**" (*Sex Wars*) (Dug-

gan *et al*. 1995). Por el contrario, la h. es generalmente subestimada y descalificada por numerosas iniciativas de los partidos comunistas en Europa occidental como una 'contradicción secundaria'. Protocolos de pequeños grupos y sectas proporcionan información al respecto (Los Angeles Research Group-Larg 1977). La política sexual y la opresión de los homosexuales en el socialismo administrativo de Estado de la RDA tienen lugar en el curso de esta diferenciación entre 'contradicciones principales y secundarias' (Grau *et al*. 1995). La despenalización y los movimientos de emancipación en la RDA se adecuan a este esquema (Amendt 1989; Kleres 2000). En la década de 1990, surgieron grupos de trabajo de gays y lesbianas con demandas de derechos civiles planteadas en forma más o menos radical en casi todos los partidos y sindicatos en la Alemania unificada. La protección contra la discriminación es fijada explícitamente a nivel de la UE. La matriz heterosexual es así pluralizada, incorporando desviaciones tolerables de la norma, que, sin embargo, no ponen en cuestión su orientación normativa fundamental.

Bibliografía: H. B. Abelove *et al*. (eds.), *The Lesbian and Gay Studies Reader,* Nueva York 1993; G. Amendt (ed.), *Natürlich anders. Zur Homosexualitätsdiskussion in der DDR*, Colonia 1989; J. M. Bailey y R. Pillard, "A Genetic Study of Male Sexual Orientation", en: *Archives of General Psychiatry,* año 12 (1991) n° 48, 1089-1096; G. Batkis, *Die Sexualrevolution in Russland*, Berlín 1925; H. Bech, *When Men Meet. Homosexuality and Modernity,* Chicago 1997; B. Beemyn y M. Eliason (eds.), *Queer Studies. A Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender Anthology,* Nueva York 1996*;* D. Bergman (ed.), *Camp Grounds. Style and Homosexuality,* Massachusetts 1993; E. Bernstein, "Die Beurtheilung des widernormalen Geschlechtsverkehrs", en: *NZ*, año 13, (1895), vol. 2, 228-233; L. Bersani, "Is the Rectum a Grave?", en: D. Crimp (ed.), *AIDS. Cultural Analysis-Cultural Activism,* Londres 1988, 197-222; A. Betsky, *Queer Space. Architecture and Same-Sex Desire,* Nueva York 1997; H. Blüher, *Die Rolle der Erotik in der menschlichen Gesellschaft. Eine Theorie der menschlichen Staatsbildung nach Wesen und Wert,* Jena 1917-1919; M. Bochow, *AIDS. Wie leben schwule Männer heute?,* Berlín Occ. 1988; –, *Schwuler Sex und die Bedrohung durch AIDS. Reaktionen homosexueller Männer in Ost- und Westdeutschland,* Berlín 1994; –, *Das kürzere Ende des Regenbogens. HIV-Infektionsrisiken und soziale Ungleichheit bei schwulen Männern,* Berlín 2000; E. Bornemann, *Das Patriarchat. Ursprung und Zukunft unseres Gesellschaftssystems*, Frankfurt/M 1975; K. Bornstein, *Gender Outlaw. On Men, Women, and the Rest of US*, Nueva York 1994*;* A. Bray, *Homosexuality in Renaissance England*, Londres 1988; A. Busch, *Ladies of Fashion. Djuna Barnes, Natalie Barney und das Paris der 20er Jahre*, Bielefeld 1989; H. Bürger-Prinz, *Beiträge zur Sexualforschung. Über das Wesen der Sexualität*, Stuttgart 1952; –, *Beiträge zur Sexualforschung. Zur Phänomenologie des Transvestismus bei Männern*, Stuttgart 1966; J. Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Trad. de María Antonia Muñoz. Barcelona 2007; –, *Lenguaje, poder e identidad*. Trad. de Javier Sáez y Beatriz Preciado, Madrid 2004; P. Califia, *Public Sex. The Culture of Radical Sex*, San Francisco 1994; G. Chauncey, *Gay New York. The Making of the Gay Male World 1890-1940*, Londres 1994; D. Clark, "Commodity Lesbianism", en: Abelove *et al.* 1993, 186-201; F. Cleto (ed.), *Camp. Queer Aesthetics and the Performing Subject*, Edimburgo 1999; M. Dannecker y R. Reiche, *Der gewöhnliche Homosexuelle. Eine soziologische Untersuchung über männliche Homosexuelle in der BRD*, Frankfurt/M 1974; – (ed.), *Sexualität und Gesellschaft. Festschrift für Volkmar Sigusch*, Frankfurt/M 2000; M. Davis, y E. L. Kennedy, *Boots of Leather, Slippers of Gold. The History of a Lesbian*

Community, Nueva York 1993; J. D'Emilio, "Capitalism and Gay Identity", en: A. Snitow *et al.* (eds.), *Desire. The Politics of Sexuality*, Londres 1983, 10-113; T. De Lauretis, *Die andere Szene. Psychoanalyse und lesbische Sexualität*, Frankfurt/M 1999; H. Detering, *Das offene Geheimnis. Zur literarischen Produktivität eines Tabus von Winckelmann bis zu Thomas Mann*, Göttingen 1994; J. Dollimore, *Sexual Dissidence. Augustine to Wilde, Freud to Foucault*, Oxford 1991; G. Dörner, "Homosexualität und Mittelstandgesellschaft", en: H. Giese (ed.), *Homosexualität oder Politik mit dem § 175*, Reinbek 1967, 126-148; –, *Sexualhormonabhängige Gehirndifferenzierung und Sexualität*, Viena 1972; M. Duberman *et al.* (eds.), *Hidden from History. Reclaiming the Gay and Lesbian Past*, Londres 1989; K. J. Dover, *Homosexualität in der griechischen Antike*, Múnich 1983; L. Duggan *et al.* (ed.), *Sex Wars. Sexual Dissent and Political Culture*, Londres 1995; J. Duyvendak *et al.* (eds.), *Lesbian and Gay Studies. An Introductory, Interdisciplinary Approach*, Londres 2000; M. Edinger *et al.* (eds.), *Grenzgänge. Schwule und Lesben in der Arbeitswelt*, Múnich 1997; W. U. Eissler, *Arbeiterparteien und Homosexuellenfrage. Zur Sexualpolitik von SPD und KPD in der Weimarer Republik*. Berlín Occ. 1980; D. Evans, *Sexual Citizenship. The Material Construction of Sexualities*, Londres 1993; L. Faderman, *Köstlicher als die Liebe von Männern. Romantische Freundschaft und Liebe zwischen Frauen von der Renaissance bis heute*, Zúrich 1990; M. Foucault, *La historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Trad. de Ulises Guiñazú. México 2007; –, *La historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Trad. de Martí Soler, México 2019; L. Feinberg, *Transgender Warriors. Making History from Joan of Arc to RuPaul*, Boston 1996; N. Field, *Over the Rainbow. Money, Class and Homophobia*, Londres 1995; R. C. Friedmann, *Male Homosexuality. A Contemporary Psychoanalytic Perspective*, New Haven 1988; E. Fromm, M. Horkheimer y H. Marcuse *et al.*, *Studien über Autorität und Familie*, París 1936; M. Garber, *Vested Interests. Cross-Dressing and Cultural Anxiety*, Londres 1992; A. Gluckman –y– B. Reed (eds.), *Homo Economics: Capitalism, Community, and Lesbian and Gay Life*, Londres 1997; H. Giese, *Mensch, Geschlecht, Gesellschaft. Das Geschlechtsleben unserer Zeit gemeinverständlich dargestellt*, Frankfurt/M 1954; –, *Der homosexuelle Mann in der Welt*, Stuttgart 1958; R. Goldman, "Who Is That Queer Queer? Exploring Norms around Sexuality, Race, and Class in Queer Theory", en: Beemyn y Eliason 1996, 169-182; G. Grau, *Homosexualität in der NS-Zeit. Dokumente einer Diskriminierung und Verfolgung*, Frankfurt/M 1993; – *et al.* (eds.), *Die Linke und das Laster. Schwule Emanzipation und linke Vorurteile*, Hamburgo 1995; H. Hacker, *Frauen und Freundinnen. Studien zur weiblichen Homosexualität am Beispiel Österreich 1870-1930*, Weinheim 1987; J. Halberstam, *Female Masculinity*, Durham 1998; D. M. Halperin, "Homosexuality. A Cultural Construct – An Exchange with Richard Schneider", en: *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, Nueva York 1990, 41-53; D. H. Hamer *et al.*, "A Linkage Between DNA Markers on the X Chromosome and Male Sexual Orientation", en: *Science*, año 16 (1993), nº 261, 321-327; S. Hark, *Deviante Subjekte. Die paradoxe Politik der Identität*, Opladen 1996; F. Haug, "Gramsci und die Produktion des Begehrens", en: *Psychologie und Gesellschaftskritik 86/87*, año 22 (1998), facs. 2/3, 75-91; J. C. Hawley (ed.), *Postcolonial, Queer. Theoretical Intersections*, Albany 2001; D. Healey, *Homosexual Desire in Revolutionary Russia. The Regulation of Sexual and Gender Dissent*, Chicago 2001; W. Hegener, *Das Mannequin. Vom sexuellen Subjekt zum geschlechtslosen Selbst*, Tübingen 1992; –, "Aufstieg und Fall schwuler Identität. Ansätze zur Dekonstruktion der Kategorie Sexualität", en: *Z. f. Sexualforschung*, año 6 (1993), fasc. 2, 132-150; R. Hennessy, *Profit and Pleasure. Se-*

xual Identities in Late Capitalism, Londres 2000; M. Hirschfeld, *Sappho und Sokrates oder Wie erklärt sich die Liebe der Männer und Frauen zu Personen des eigenen Geschlechts?*, Leipzig 1896; G. Hocquenghem, *Das homosexuelle Verlangen*, Múnich 1974; M. Hodann, *Geschlecht und Liebe in biologischer und gesellschaftlicher Beziehung*, Rudolstadt 1927; G. Ingram *et al.* (eds.), *Queers in Space. Communities. Public Places – Sites of Resistance*, Seattle 1997; A. Jagose, *Queer Theory*, Berlín 2001; B. Jellonnek, R. Lautmann (ed.), *Nationalsozialistischer Terror gegen Homosexuelle. Verdrängt und Ungesühnt*, Paderborn 2002; J. N. Katz, *La invención de la heterosexualidad*, México 2012; M. Keilson-Lauritz, *Die Geschichte der eigenen Geschichte. Literatur und Literaturkritik in den Anfängen der Schwulenbewegung am Beispiel des "Jahrbuchs für sexuelle Zwischenstufen" und der Zeitschrift "Der Eigene"*, Berlín 1997; – y R. Lang (ed.), *Emanzipation hinter der Weltstadt. Adolf Brand und die Gemeinschaft der Eigenen*, Berlín 2001; J. Kleres, "Gleiche Rechte im Sozialismus. Die Schwulen- und Lesbenbewegung der DDR", en: *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* 13, año 12 (2000) fasc. 4, 52-63; V. Koch-Burhardt, *Identität und Intimität. Eine biographische Rekonstruktion männlich-homosexueller Handlungsstile*, Berlín 1997; I. Konopik y E. Laudan, *The best of sex by Ariadne*, Hamburgo 2001; R. von Krafft-Ebing, *Psychopathia sexualis*, Stuttgart 1886; LARG, *Zur materialistischen Analyse der Schwulenunterdrückung. Mit einer Dokumentation der Standpunkte von Kommunistischer Bund Westdeutschland (KBW), KPD/ML, Kommunistischer Bund (KB)*, Berlín Occ. 1977; R. Lautmann, *Seminar: Homosexualität und Gesellschaft*, Frankfurt/M 1977; –, "Homosexualität? Die Liebe zum eigenen Geschlecht in der modernen Konstruktion", en: H. Puff (ed.), *Lust, Angst und Provokation. Homosexualität in der Gesellschaft*, Göttingen 1993, 15-37; G. Lehnert, *Wenn Frauen Männerkleider tragen. Geschlecht und Maskerade in Literatur und Geschichte*, Múnich 1997; D. Linck *et al.* (eds.), *Erinnern und Wiederentdecken. Tabuisierung und Enttabuisierung der männlichen und weiblichen Homosexualität in Wissenschaft und Kritik*, Berlín 1999; B. Martin, *Femininity Played Straight. The Significance of Being Lesbian*, Londres 1996; G. Mattenklott, *Bilderdienst. Ästhetische Opposition bei Beardsley und George*, Múnich 1970; A. Meyer, *Lila Nächte. Die Damenklubs der Zwanziger Jahre*, Colonia 1981; M. Mielli, *Elementi di critica omosessuale*, Turín 1977; A. Moll (ed.), *Handbuch der Sexualwissenschaft*, Leipzig 1912; F. Morgenhaler, *Homosexualität, Heterosexualität, Perversion*, Frankfurt/M 1984; K. Müller, "Aber in meinem Herzen sprach eine Stimme so laut", en: *Homosexuelle Autobiographien und medizinische Pathographien im neunzehnten Jahrhundert*, Berlín 1991; J. E. Muñoz, *Disidentifications. Queers of Color and the Performance of Politics*, Minneapolis 1999; V. K. Namaste, *Invisible Lives. The Erasure of Transsexual and Transgendered People*, Chicago 2000; S. Nanda, *Neither Man or Woman. The Hijras of India*, Belmont 1990; J. Nestle, *A Restricted Country. Essays and Short Stories*, Londres 1988; M. Pollak, "Männliche Homosexualität oder das Glück im Ghetto?", en: A. Béjin *et al.* (eds.), *Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit*, Frankfurt/M 1986, 55-79; J. Prosser, *Second Skins. The Body Narratives of Transsexuality*, Nueva York 1998; Radicallesbians, "Frauen, die sich mit Frauen identifizieren", en: *Frauen-Liebe. Texte aus der amerikanischen Lesbierinnenbewegung*, Berlín Occ. 1975, 13-18; W. Reich, *La revolución sexual*, Madrid 2019; R. Reiche, *Sexualität und Klassenkampf. Zur Abwehr repressiver Entsublimierung*, Frankfurt/M 1971; E. G. Rodríguez, *Intellektuelle Migrantinnen. Subjektivitäten im Zeitalter der Globalisierung. Eine dekonstruktivistische postkoloniale Analyse von Biographie im Spannungsverhältnis von Ethnisierung und Vergeschlechtlichung*, Opladen 1999; W. Roscoe, "How to Become a Berdache. Toward

a Unified Analysis of Gender Diversity", en: G. Herdt (ed.), *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, Nueva York 1993, 329-372; M. Rottneck (ed.), *Sissies & Tomboys. Gender Nonconformity & Homosexual Childhood*, Nueva York 1999; G. Rubin, "The Leather Menace", en: SAMOIS (seudónimo), *Coming to Power. Writings and Graphics on Lesbian S/M*, 3 ed., Boston 1987, 194-229; H. Schelsky, *Soziologie der Sexualität*, Hamburgo 1955; E. Sedgwick, *Between Men. English Literature and Male Homosocial Desire*, Nueva York 1985; –, *Epistemology of the Closet*, Berkeley 1990; –, "How to Bring Your Kids Up Gay", en: Warner 1993, 69-81; C. Schoppmann, *"Der Skorpion". Frauenliebe in der Weimarer Republik*, Hamburg 1985; –, *Nationalsozialistische Sexualpolitik und weibliche Homosexualität*, Pfaffenweiler 1991; W. Setz (ed.), *Karl Heinrich Ulrichs zu Ehren. Materialien zu Leben und Werk*, Berlín 2000; Ch. Socarides, *Homosexuality*, Nueva York 1978; S. Sontag, *Contra la interpretación y otros ensayos*. Trad. de Horacio Vázquez Rial. Barcelona 1984; S. Stryker y J. van Buskirk, *Gay by the Bay. A History of Queer Culture in the San Francisco Bay Area*, San Francisco 1996; H. G. Stümke, *Homosexuelle in Deutschland. Eine politische Geschichte*, Múnich 1989; K. Theweleit, *Männerphantasien*, Reinbek 1980; M. Thompson, *Lederlust. Der S/M-Kult*, Berlín 1993; L. Tietz, "'Crooked Circles and Straight Lines'. Zum Wandel im Verhältnis von Variabilität und Normativität in alternativen Geschlechtskonstruktionen 'indianischer' Kulturen Nordamerikas", en: S. Schröter (ed.), *Körper und Identitäten. Ethnologische Ansätze zur Konstruktion von Geschlecht*, Münster 1998, 101-130; K. H. Ulrichs, *Forschungen über das Rätsel der mannmännlichen Liebe*, Leipzig 1864-1879, reimpr., 4 vols., Berlín 1994; G. Vinnai, *Das Elend der Männlichkeit. Heterosexualität, Homosexualität und ökonomische Struktur. Elemente einer materialistischen Psychologie*, Reinbek 1977; M. Warner, *Fear of a Queer Planet. Queer Politics and Social Theory*, Minneapolis 1993; J. Weeks, *Coming out. Homosexual Politics in Britain from the Nineteenth Century to the Present*, Londres 1977; A. Weiss, *Paris war eine Frau. Die Frauen von der Left Bank*, Dortmund 1996; G. Wekker, *Ik ben een gouden munt, ik ga door vele handen, maar verlies mijn waarde niet. Subjectiviteit en seksualiteit van Surinaamse volksklasse vrouwen in Paramaribo*, Ámsterdam 1994; M. Wittig, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos.* Trad. de Javier Sáez y Paco Vidarte, Madrid 2006; A. Zinn, *Die soziale Konstruktion des homosexuellen Nationalsozialisten. Zu Genese und Etablierung eines Stereotyps*, Frankfurt/M 1997.

Gert Mattenklott y
Volker Woltersdorff
Trad. de Ángelo Narváez

⇀Amor, Amor libre, Antisemitismo, Arte, Conducta de vida, Consumidor, **Cuerpo**, Cultura, Cultura obrera, Derechos cívicos, Disciplina, Emancipación, Eros, Estudios culturales, Familia, **Feminismo**, Hedonismo, **Heteronormatividad**, Heterosexualidad coercitiva, Identidad, Identificación, Investigación sobre la vida cotidiana, Liberación sexual, Lila / Magenta, Masculinidad, Matrimonio, Moda, Modo / condiciones de vida, Modo de producción de alta tecnología, Moral, **Movimiento de mujeres**, Movimiento gay, **Movimiento lésbico**, Normalización, Nuevos movimientos sociales, Patriarcado, Política identitaria, Polos sexuales, Pornografía, Psiquiatría democrática, Racismo, Raza y clase, Reconocimiento, **Relaciones de género**, Satisfacción, Sexismo, **Sexo / Género**, Subcultura, Teoría queer, VIH / SIDA.

Lenguaje de mujeres

Al.: Frauensprache.
Ár.: luġat an-nisāʾ.
Ch.: funü yuyan 妇女语言
F.: langage de femmes.
I.: women's language.
R.: ženskij jazyk.

En la década de 1970, parte de la política del nuevo **movimiento de mujeres** y su ocupación con las **relaciones de género** consistió también en la crítica a la discriminación lingüística. El lenguaje fue reconocido como un aspecto de la dominación en las relaciones de **género**, con diferentes ponderaciones y perspectivas de liberación. El lenguaje sexista es expresión y portador material de ideologías misóginas, con repercusiones en otras praxis sociales. El lenguaje es un componente fundamental para la opresión y, por lo tanto, también para la liberación de las mujeres, porque, como praxis social, regula las posibilidades, imposiciones e imposibilidades de la

conquista de experiencia, la determinación de la identidad y los ámbitos de acción.

1. En la discusión feminista internacional, existen las siguientes posiciones, que, en parte, divergen entre sí de manera extrema y son mutuamente irreconciliables: en el orden 'falogocéntrico', las mujeres no pueden asumir una posición de sujeto, por lo tanto, no pueden hablar de manera auténtica. Eso solo sería posible si las mujeres desarrollaran su propio lenguaje. El l.m. se deriva de la experiencia del **cuerpo** femenino, del proceso de sufrimiento, de la marginalidad de las mujeres en el orden simbólico. Las mujeres son invisibilizadas, humilladas o menospreciadas y reducidas a superficies de proyección pasivas a través del lenguaje. Sus experiencias no aparecen en el lenguaje, o bien son des-nombradas o renombradas y reinterpretadas desde un punto de vista patriarcal. Las mujeres son nombradas y tratadas como propiedad perteneciente a los hombres o a disposición de estos. Las mujeres hablan unas con otras de manera cooperativa y solidaria, fundando y preservando comunidad. En conversación con los hombres, las mujeres deben poner a resguardo la reproducción comunicativa, realizar un trabajo empático/emocional de carácter interpersonal sin dejar que dicho trabajo sea reconocido como tal. En esto, no son tomadas en serio, no son escuchadas, se las interrumpe. Las mujeres chillan, chismorrean, no pueden mantener conversaciones serias o sobre temas serios. De esta manera, se insertan a sí mismas lingüísticamente en las relaciones de opresión. Las mujeres son socializadas de manera diferente que los hombres y, a través de ello, adquieren un '*genderlect*' [generolecto] diferente del de éstos. A menudo, la comunicación entre los **géneros** colapsa por esta razón.

El término l.m. hace referencia tanto al *statu quo* opresivo como a las utopías po-

sitivas. Dice que el l.m. presenta los rasgos de una división del trabajo, una opresión y una exclusión que llevan siglos. Se encuentra mutilado y es unilateral y está orientado hacia la familia y los sentimientos de los otros desde una perspectiva masculina. El concepto formula las experiencias limitadas de las mujeres, confirma los tabúes y estereotipos y cimenta incompetencias. En este sentido, es un concepto ideológico que designa solo un aspecto de la (in)competencia comunicativa de las mujeres.

En cambio, como concepto de lucha o utopía, apunta al cambio de función de los modos de pensamiento, habla y comportamiento típicos de las mujeres respecto de los poderosos; apunta a generar conciencia acerca de las competencias comunicativas positivas de las mujeres o a la creación consciente de un nuevo l.m. De acuerdo con el modo de entender el l.m., existen controversias en cuanto a la estrategia y la meta, ya sea la invención de un l.m. radicalmente nuevo, fuera del orden dominante, en vista de una *diferencia* insuperable entre los **géneros**; ya la creación de una nueva sociedad libre de dominación, que no viva el **género** de manera binaria como subordinación y supraordinación; ya una integración exitosa en la sociedad patriarcal.

2. La discusión en torno al l.m./lenguaje de los hombres, o bien la crítica feminista al lenguaje, fue, desde el principio, extremadamente compleja y heterogénea, dependiendo de los diferentes enfoques y orientaciones de los **movimientos de mujeres** y de la procedencia científica de las investigadoras. Todavía hoy existe una relativa confusión en la consideración y descripción teórica de lenguaje y **género**. Deborah Cameron lo atribuye a la circunstancia de que las investigaciones científicas estaban influidas, por un lado, por representaciones y estereotipos populares acerca del l.m., y, por otro lado, por las ideologías de las respectivas ciencias (1990a).

La iniciativa para la discusión feminista en el discurso de la lingüística la proporcionó en los EE.UU. la lingüista Robin Lakoff con su anecdótico ensayo *Language and Woman's Place* (1973). Para la autora, el comportamiento conversacional femenino se caracteriza por la inseguridad, declaraciones que invitan a la objeción, cortesías exageradas, un vocabulario 'vacío', un modo de expresión fuertemente valorativo y trivialidad temática. El ensayo desencadenó una multitud de investigaciones de análisis lingüístico sobre el comportamiento lingüístico genéricamente específico.

En la RFA, fue Senta Trömel-Plötz quien formuló por primera vez el malestar feminista en el discurso de la lingüística. Su ensayo *Linguistik und Frauensprache* (1978) [Lingüística y lenguaje de mujeres] hacía referencia a dos objetos de investigación: el sexismo en el sistema lingüístico (morfología, sintaxis, gramática normativa) y el comportamiento conversacional masculino dominante. Ilustró la postergación de las mujeres en la gramática del idioma alemán con el siguiente ejemplo, entre otros: "Todo estudiante debe asistir a 6 proseminarios en su primer ciclo. Él debería planear sus estudios de modo que…". Mientras que *estudiante*, en una lectura, puede ser genéricamente neutro, el único antecedente posible es inequívocamente masculino: él. Sucede algo similar con pronombres personales indefinidos, tales como *aquel que* y *el que*. Trömel-Plötz argumenta que, en la mayoría de los contextos, la ambigüedad de tales expresiones no es consciente para la mayoría de los hablantes, y que la expresión está al servicio de sus propósitos en la comunicación: hablar de los hombres excluyendo a las mujeres, y, al mismo tiempo, dejar abierta la posibilidad de volver atrás, diciendo que también las mujeres esta-

ban incluidas (53). Como reacción a estas tesis, surgió una vehemente controversia sobre el carácter de la lengua alemana y sobre las tareas y las áreas de investigación legítimas de la lingüística. Pronto nació la lingüística feminista; durante varios años fue admitido, en las jornadas anuales de la Sociedad Alemana de Lingüística, un grupo de trabajo *Lenguaje y **género*** o *Lingüística feminista*. La revista *Osnabrücker Beiträge zur Sprachwissenschaft* publicó en 1978/1979 tres números especiales sobre el tema. El interés fue tan abrumador que, en 1983, se publicó un volumen especial con una selección de artículos extraídos de aquellos números, que ya estaban agotados.

Luise Pusch fue la segunda lingüista alemana en tomar parte intensamente en las controversias. Mientras que Trömel-Plötz se ocupa, en primera línea, de la discriminación de las mujeres en conversaciones de **género** mixto, Pusch discute principalmente el sistema lingüístico y su aplicación hegemónica. En particular, señala que numerosos actos de habla fracasan porque la destinataria (la mujer) no se siente interpelada sobre la base de la ambigüedad, el contexto y los valores experienciales (1979, 91). Cuánto derecho tiene la oyente/lectora para ser escéptica es algo que se puede vislumbrar en todos aquellos deslices que desenmascaran la presunción del carácter genérico en muchas denominaciones de personas; cuando, por ejemplo, en un texto se habla en general sobre deportistas de manera genéricamente neutra y, a continuación, se hace referencia a sus relaciones con sus mujeres. Los títulos de las compilaciones de artículos publicadas por Trömel-Plötz y Pusch son programáticos: *Frauensprache - Sprache der Veränderung* [Lenguaje de mujeres - Lenguaje de la transformación] (1982); *Das Deutsche als Männersprache* [El alemán como lengua de hombres] (1984); *Gewalt durch Sprache. Die Vergewaltigung von Frauen in Gesprächen* [Violencia a través del lenguaje. La violación de mujeres en las conversaciones] (1984).

Investigaciones paradigmáticas acerca de conversaciones de **género** mixto muestran un predominio de los hombres. Estos disfrutan de mayor atención, requieren más tiempo de habla y, generalmente, pueden imponerse. Las mujeres, en cambio, son interrumpidas más a menudo, no pueden desarrollar sus ideas y reciben menos tiempo de habla. Ni siquiera un estatus superior garantiza a las mujeres los mismos derechos. Para lograr, a pesar de eso, un éxito parcial, las mujeres desarrollaron un estilo lingüístico específico: piden, formulan preguntas, rechazan acusaciones, se defienden y se disculpan. Otras investigaciones, como por ejemplo, la de Pamela Fischman (1983), muestran que las mujeres, en determinadas situaciones de habla –como en la administración doméstica– hacen el 'trabajo inmundo' que no es reconocido y que refuerza la autoestima de los hombres implicados. Pero, de esta manera, las mujeres se muestran incompetentes en la competencia con los hombres y fundamentan su falta de éxito en la conversación.

Como desarrollan Deborah Jones (1980) y Jennifer Coates (1989), cuando ellas se encuentran entre amigas y en ausencia de hombres, el comportamiento conversacional de las mujeres se caracteriza por la riqueza y complejidad lingüísticas, así como por un estilo cooperativo. Las mujeres discuten las normas sociales y construyen y sustentan la identidad y la comunidad. Entendidos en términos de tipos ideales, el estilo conversacional de los hombres se caracteriza por la confrontación; el de las mujeres, por la cooperación. Más adelante, se afirma que un estilo agresivo y de confrontación *es* masculino, mientras que un estilo suave y cooperativo *es* femenino. De esta manera, un comportamiento adquiere características de

género, es sexualizado ('*gendered*'). Es materia de controversia si las mujeres y los hombres hablan de hecho diferentes 'lenguajes' o si no se trata más bien de dos estilos de habla diferentes que los **géneros** utilizan de manera cuantitativamente distinta. Incluso si este último fuera el caso, eso no debería llevar a suponer que una campaña de instrucción sobre los 'hechos' podría transformar sustancialmente la ideología de **género**; ni menos aún devalúa la observación de que las mujeres, en la comunicación de **género** mixto, son oprimidas y maltratadas lingüísticamente. La descripción del comportamiento conversacional hace que el método de investigación se convierta en problema: la pregunta por las diferencias ¿distorsiona la mirada sobre la realidad, distorsionando a través de ello los resultados de la investigación? ¿Contribuye esa constatación de las diferencias a reforzar los prejuicios despectivos?

Las investigaciones sobre el sistema y el uso lingüísticos muestran cómo, en particular, el alemán y el inglés, con la coincidencia de las designaciones de persona de géneros neutro y masculino, pueden ser empleados a voluntad para incluir o excluir a las mujeres en el discurso. Las investigaciones sobre la percepción y la elaboración cognitiva de sistemas lingüísticos sexistas exponen que designaciones con un referente supuestamente genérico (por ejemplo, *Artz*, *Professor*, *wer*, *physician*, *profesor*) [médico, profesor, quien, médico, profesor] se asocian, en oyentes y hablantes, con un referente masculino (para el inglés, cf. por ejemplo Jeannette Silveira 1980). El impulso definitivo para la discusión feminista sobre el problema de la denominación o des-denominación de la experiencia femenina fue el libro de Dale Spender *Man Made Language* (1980). La autora argumenta en la tradición de una concepción determinista del lenguaje, según la cual las categorizaciones lingüísticas definen la forma en que percibimos, clasificamos y evaluamos el mundo. Spender sostiene la existencia de un frente monolítico de hombres que, a lo largo de la historia, han impuesto una 'ley semántica' en el lenguaje que declara a los hombres como norma y a las mujeres como excepción; que designa lo masculino y lo postula como positivo, mientras que "desdenomina" y connota la femineidad como negativa. El sexismo en el lenguaje refleja una cultura y la confirma y la fija mediante el uso y la repetición constantes, de manera tal que el sexismo no es percibido. Según Spender, el lenguaje es sexista en muchos niveles, desde el nivel más bajo de la morfología (desinencias femeninas para referirse a las mujeres), pasando por el vocabulario (pronombres interrogativos genéricos, el llamado masculino genérico, la palabra en inglés *man* que excluye a las mujeres del concepto de ser humano; la carga sexual y moralmente negativa de palabras cuando son empleadas en conexión con las mujeres; la asimetría de las formas de tratamiento *Herr* vs. *Frau*/*Fräulein* y *Mr*. vs. *Mrs.* / *Miss* [Señor vs. Señora/Señorita]), la sintaxis de las referencias en los discursos, hasta llegar a las metáforas y los proverbios.

3. Según la psicoanalista Luce Irigaray (1979), continuadora de Lacan, las mujeres viven en el exilio. El lenguaje adulto hablado y escrito no rige para todos los miembros de la sociedad, ni es neutral con respecto a las diferencias de **género**. El lenguaje está construido y sustentado por hombres, por lo cual lo femenino es lo otro, lo negativo, la falta, la ausencia de significado, la irracionalidad, el caos, la oscuridad. Esto implica que las mujeres no pueden expresar su experiencia en el lenguaje. Irigaray cuestiona todo el sistema de la representación, el sistema discursivo del modo de existencia sociocultural, a través de la conexión con la sexualidad. El lenguaje fe-

menino no puede funcionar según la lógica y la sintaxis 'falogocéntricas' −unitarias y racionales imperantes− de sujeto y predicado, porque la sexualidad femenina no permite la uniformización. Por lo tanto, la mujer no puede ser subsumida bajo el concepto de sujeto. Para la sexualidad femenina −por lo tanto, para el **género** femenino y su lenguaje−, el contacto es fundamental, los 'dos labios' del sexo femenino. Irigaray postula que por eso el discurso femenino siempre se caracteriza por una multiplicidad, nunca una unidad, ya que siempre habrá, por lo menos, dos significados.

Hélène Cixous (1980) sostiene la concepción de que las mujeres que se someten a la 'ley del padre' y hablan o escriben bajo esta, ejecutan el trabajo de hombres. Hablar/escribir puede ser, entonces, interpretado de diferentes maneras: o bien las mujeres quieren participar del poder en la sociedad patriarcal (Toril Moi 1987, 3) o se trata de una forma más sutil de la imposición del silencio a las mujeres (Cameron 1990, 7).

Allí donde podría surgir un lenguaje fuera del orden simbólico patriarcal, Annie Leclerc muestra: "Debemos inventar a la mujer. [...] no lo conseguiremos a menos que la mujer logre construir un tejido, íntegro y nuevo, hecho de una voz que brota de su interior. […] Déjenme decir, en primer lugar, de dónde viene todo esto. Viene de mí, mujer, de mi vientre de mujer. Empezó en mi vientre, con pequeños y leves signos, apenas audibles, cuando estaba embarazada. Empecé a escuchar esta tímida voz que no tenía palabras. […] Mi **cuerpo** me habla de otro sentido del tiempo, de otra aventura. Trece veces al año, experimento los cambios cíclicos de mi cuerpo" (cit. en Cameron 1990, 74-79). La crítica vino de Elaine Showalter, entre otras: "El problema no es que el lenguaje sea insuficiente para expresar la conciencia de las mujeres, sino que a las mujeres se les han negado todos los recursos del lenguaje y se les han impuesto el silencio, el eufemismo y el circunloquio". También rechazó Showalter la representación de un lenguaje femenino nuevo, auténtico, como utópico y no realista. El lenguaje es una praxis social que no puede separarse de su historia. Los actos de fuerza individuales no pueden transformarlo decisivamente, no pueden ser creados de nuevo, desde el comienzo (cit. en Cameron 1990, 11).

Julia Kristeva parte del hecho de que la femineidad no está determinada biológicamente sino en relación con el orden simbólico, que es el fundamento de las instituciones sociales y culturales. Desde una perspectiva psicoanalítica, el niño aún asexuado se mueve en un orden semiótico antes de entrar en el simbólico. Restos de este orden semiótico se revelan más tarde en el habla, en el ritmo, la entonación, las pausas, el énfasis, así como en las rupturas presimbólicas de lo simbólico (1974, 71ss.). Kristeva afirma que, en ciertas formas de expresión como las artes plásticas y la poesía, así como en las enfermedades mentales, lo semiótico es más productivo que lo simbólico. Una vez que han entrado en el orden simbólico, las mujeres solo tienen a su disposición la subjetividad femenina en los márgenes del orden. De esta manera se explicaría por qué, en el discurso las mujeres, estas son conjuradas alternativamente como peligrosas y como santas. Dado que las reglas sintácticas pertenecen al orden simbólico, también se deduce de la marginalidad de las mujeres el hecho que ellas no puedan participar en sectores esenciales del lenguaje patriarcal. Por otro lado, el lenguaje semiótico (femenino) puede ser aplicado de manera revolucionaria si quiebra la uniformidad y la racionalidad del patriarcado (1977).

4. De la crítica al sexismo del lenguaje se derivó la demanda de una reforma del lenguaje (diferente para cada idioma). Para el inglés,

se reclamó un lenguaje genéricamente neutro. En parte, hubo una crítica polémica en la opinión pública; pero, de hecho, las demandas se impusieron relativamente rápido. Mientras tanto, numerosas asociaciones científicas, editoriales, empresas y diccionarios publican periódicamente normas para un uso lingüístico no sexista. Incluyen la no utilización de denominaciones de personas genéricamente específicas, tales como *chairman* y *stewardess* [presidente y azafata] y ofrecen alternativas (*chair*, *flight attendant* [presidencia, asistente de vuelo]). Se recomienda, de ser posible, la referencia pronominal plural, a fin de evitar la referencia genéricamente específica. Por cierto, el efecto de esas alternativas genéricamente neutras es limitado. La 'ley semántica' del estatus excepcional de las mujeres sigue teniendo efecto. Por ejemplo, el *chairman* para los hombres sigue coexistiendo junto con *chair*, *chairperson* o *chairwoman* como equivalentes femeninos. Maria Black y Rosalind Coward (1981) proponen como única reforma eficaz que los hombres se responsabilicen de su estatuto genérico, ya que el problema no es la polaridad de mujeres y hombres, sino la contraposición entre **género** y no **género**. Por lo tanto, la estrategia no debe ser la neutralidad de **género**, sino una atribución de **género** clara para personas masculinas. La forma de tratamiento *Ms.* para las mujeres, independientemente de su estado civil, se ha impuesto ampliamente en los medios de comunicación y en el mundo de los negocios en los EE.UU. –en este caso, la economía privada aparece como más progresista que la sociedad civil–. La forma *Ms.* todavía no es neutra en el inglés coloquial: la mujer que insiste en esta forma de tratamiento posiblemente esté sexualmente disponible en cuanto soltera, divorciada, viuda o mujer de negocios en viaje.

En Alemania, la demanda de simetría en el tratamiento podía imponerse más fácilmente y sin otras imputaciones tal vez porque la palabra existente, *Frau* [mujer/señora], podía ampliar sin mayor problema su alcance referencial. Con respecto a la referencia genérica en designaciones de personas, hubo un consenso para visibilizar a las mujeres. Y así, se han impuesto el tratamiento y la denominación explícitos de las mujeres en diferentes variantes: *Piloten und Pilotinnen*; *Pilot/inn/en*; *ein(e) Pilot(in)*; *PilotInnen* [distinciones intraducibles entre "pilotos y pilotas", NdT].

La estrategia de la feminización también se ha impuesto en gran medida en los países francófonos, si bien en Francia, especialmente, ha habido una fuerte resistencia a todo cambio. Desde 1986, se han elaborado propuestas de designaciones de profesión no sexistas en Francia, Quebec, la Suiza francófona y Bélgica. Sin embargo, las formas propuestas no son uniformes: *une docteur*, *une doctoresse*, *une docteure*.

Los grupos de mujeres y las feministas radicales adoptan designaciones negativas para las mujeres y las aplican de manera combatientemente positiva; por ejemplo, *Weib* o *Hexe* [hembra o **bruja**] en alemán, o *la malinche,* en el castellano centroamericano: Malinche fue una joven azteca que, en el siglo XVI, fue vendida primero por su familia como esclava a los mayas, quienes más tarde la regalaron a los conquistadores españoles (Hernán Cortés). En la cultura centroamericana dominante, es un plano de proyección para el doble desprecio: como traidora y como puta. Hoy en día, grupos de feministas en Nicaragua se llaman a sí mismos *Las Malinches*.

En inglés, la historia/la historiografía femeninas se convierten en *herstory*, y las mujeres devienen ortográficamente en *womyn* o *wimmin*. En 1985, Cheris Kramarae y Paula Treichler crearon un diccionario feminista con neologismos que expresan las experiencias de las mujeres (por ejemplo, *birthing*, *foremother* [dar a luz, ancestras]) y definiciones

de palabras desde una perspectiva feminista (por ejemplo, *marriage –woman-rape* [matrimonio – violación de mujeres]). En Nicaragua, los colectivos de mujeres son *las colectivas*, contraviniendo el vocabulario castellano, según el cual debería decirse *los colectivos*. En Sudáfrica, los proverbios son transformados y apropiados desde la perspectiva de las mujeres (cf. los trabajos de Thabazi Ntshinga en el Instituto de Estudios de Género de la Universidad de Sudáfrica).

En los EE.UU., se han propuesto el "assertiveness training" [reafirmación personal] y la "*verbal defense*" [defensa verbal] como terapias para las incompetencias. Esto recuerda la así llamada educación compensatoria para los desfavorecidos hijos de trabajadores, sobre la base de la hipótesis de un déficit constatado. Mientras que los trabajadores/las mujeres son monolingües en el así llamado *code* [código] restringido, para las instituciones de los sectores medios y las situaciones comunicativas de **género** mixto y públicas se demanda un segundo 'lenguaje': el *code* elaborado/masculino. Esto contradice la tesis del bilingüismo de las mujeres; a saber, que entre ellas hablan un lenguaje que expresa sus experiencias específicas, mientras que, en la comunicación mixta, hablan la lengua dominante. Deborah Tannen (1990), que contrapone de manera dicotómica los comportamientos lingüísticos femenino y masculino, no demanda ningún cambio: solo es necesario el aprendizaje de una competencia pasiva para el estilo lingüístico del otro **género**, de modo que haya menos malentendidos.

Cameron (1999) observa que, con el crecimiento de la industria de servicios en las sociedades capitalistas altamente industrializadas, se está generalizando un cierto estilo lingüístico que, hasta ahora, se consideraba estereotípicamente femenino (*gendered*). En confluencia con esto, su conexión con el **género** (femenino) debe ser forzosamente desarticulada. Alice Freed (1999) funda la obsesión de los medios de comunicación por describir las diferencias genéricamente específicas en el miedo a una mitigación de la división jerárquica del mundo en dos **sexos** (biológicos). Como terapia, la autora recomienda que no se siga planteando la pregunta por el comportamiento genéricamente específico, porque esto solo reforzaría la polarización estereotípica entre los **géneros**. En su lugar, deben abordarse las numerosas variantes y variaciones dentro de los **géneros** y la posibilidad de que existan más de dos. Freed ve en las posibilidades incorpóreas de comunicación que ofrece el ciberespacio la posibilidad de romper con la dicotomía de bipolar entre los **géneros** y, de esa manera, con una poderosa base ideológica de la hegemonía patriarcal, a través del desarrollo de identidades anónimas, sin clase, edad ni **género,** o bien, multigénericas, en la modalidad de lo virtual. Por cierto, y tal como lo muestra, por ejemplo, Victoria Bergvall (1999), las investigaciones pertinentes no muestran un ánimo muy optimista.

5. *Crítica*. La lingüística feminista ha sido criticada por su perspectiva relativamente unidimensional acerca de la sociedad patriarcal: se ha objetado a Trömel-Plötz, que ella reclame un estatus más alto para las mujeres, contradiciendo así las demandas de solidaridad y colectividad de otras feministas; Black y Coward (1981), por su parte, objetan que las desigualdades de **género** no son producto de las reglas lingüísticas, sino de discursos históricamente surgidos que definen la femineidad y la **masculinidad**.

En contraste con el Estado feudal, donde los individuos poseían prerrogativas sobre la base de su estatus congénito, el Estado capitalista moderno invoca a los sujetos como libres de clase y de **género**. Sin embargo, como su sujeto surgió en una sociedad patriarcal, el constructo del sujeto universal coincidió con

el **género** masculino. Por lo tanto, hay dos formas de representación disponibles para los hombres: la universal sin **género** y la masculina. Las mujeres, en cambio, siempre están determinadas por su **género**.

Las descripciones que hace Lakoff del habla femenina parecen adoptar prejuicios populares sobre modos de comportamiento femeninos. Sin embargo, es cuestionable que las valoraciones patriarcales estén tan arraigadas en nosotros que ya no las reconozcamos como tales (cf. Cameron 1990, 22s.). Y la afirmación de Tannen de los '*genderlects*' [generolectos] socializados tiende a fomentar el erróneo y políticamente peligroso binarismo de **género**, y a generalizar, a partir de un estilo conversacional estereotípico, un comportamiento conversacional de mujeres y hombres reales existente de hecho que ha de entenderse dicotómicamente. Finalmente, podría achacársele a Tannen que legitima el comportamiento incorrecto masculino con su descripción de la diferencia en el estilo lingüístico. El énfasis en las diferencias distorsiona la visión de las relaciones de dominación masculina [*Herr*schaftsverhältnisse].

La caracterización 'del lenguaje' como sexista y la representación de una ley semántica universal de la valoración despectiva de las mujeres no solo son teórica y empíricamente insuficientes, sino que son engañosas y políticamente obtusas. El lenguaje es un medio de representación, un vehículo para discursos e ideologías en los que todos los miembros de la sociedad participan en situaciones concretas (cf. Cameron 1985, 87). Las praxis lingüísticas surgen en momentos históricamente concretos, sirven a ciertos intereses, son sostenidos por estos y son siempre controversiales. Para rastrear el sexismo en el lenguaje, tanto los discursos dominantes como los de la resistencia deben ser investigados como praxis ideológicas, observando sus posiciones en cuanto sujetos de **género** y su conexión con las relaciones de dominación y los grupos dominantes (cf. Black y Coward 1981; Cameron 1985; Decke-Cornill y Gdaniec 1992). Un método productivo para analizar las características del l.m. y para transformarlo es el **trabajo de rememoración** colectivo, que nunca fue parte de la lingüística, sino que provino del **movimiento de mujeres**. "Las elaboraciones de los individuos que desciframos como apropiación del mundo y que rastreamos en las historias cotidianas, se moverán en el campo de los valores culturales dominantes y los intentos contraculturales y de resistencia, a fin de arrancarle a la vida un sentido y un goce. [...] Nuestra empiria colectiva tiene, pues, como su meta más alta desarrollar cómo los individuos se integran en estructuras existentes; dentro de ellas, se construyen a sí mismos y, en parte, transforman las estructuras; es decir, cómo recomponen la sociedad allí donde hay posibilidades de transformación, allí donde las cadenas aprietan más duramente, etc." (Frigga Haug 1982, 813) Este enfoque asigna un valor posicional elevado a la investigación crítica acerca del l.m. En la elaboración colectiva de las historias de los individuos, se analizan los siguientes fenómenos lingüísticos: clichés, contradicciones, lagunas y fisuras, obviedades y conexiones, puntos de vista e intereses. Mediante tales elaboraciones, se vuelve clara la socialización externa a través del lenguaje, la participación del lenguaje sexista en la sujeción ideológica de las mujeres. Simultáneamente, al tomar conciencia de ello, se revelan alternativas positivas para el significado, el lenguaje y la acción. El método resuelve el problema de la discrepancia sujeto-objeto, así como el dilema de que las formulaciones predeterminan los conocimientos obtenidos en la investigación.

Bibliografía: V. Bergvall, "An Agenda for Language and Gender Research for the Start of the New Millennium", en: *Linguistik On-*

line (1999), disponible en: http://viadrina.euv-frankfurt-o.de/-wjournal!1_99/bergvall.htm; M. Black y R. Coward, "Linguistic, Social, and Sexual Relations", *Screen Education* (1981) n° 39; D. Cameron, *Feminism and Linguistic Theory* [1985], 2ª ed., Basingstoke / Londres 1993; – (ed.), *Feminist Critique of Language. A Reader* [1990], 2ª ed. ampliada, Londres / Nueva York 1998; –, "Demythologizing Sociolinguistics: Why Language Does not Reflect Society", en: J. E. Joseph y T. J. Taylor (eds.), *Ideologies of Language,* Londres / Nueva York 1990a, 79-93; –, *Verbal Hygiene (Politics of Language),* Londres *et al.* 1995; –, "Theoretical Debates in Feminist Linguistics: Questions of Sex and Gender", Wodak 1997, 21-36; – , "Styling the Worker: Language, Gender and Emotional Labor", conferencia en el 44° Congreso de la International Linguistic Association, Nueva York abril de 1999; H. Cixous, *Weiblichkeit in der Schrift,* Berlín Occ. 1980; –, "The Laugh of the Medusa", en: E. Marks y I. de Courtivron (eds.), *New French Feminisms*, Amherst / Mass 1980, 245-264; J. Coates, *Women, Men, and Language,* Londres 1986; J. Coates (ed.), *Women in Their Speech Communities,* Londres / Nueva York 1988; –, "Introduction to Part Two", en: – y D. Cameron (eds.), *Women in Their Speech Communities,* Londres / Nueva York 1989, 63-73; H. Decke-Cornill y C. Gdaniec, *Sprache - Literatur - Geschlecht,* Pfaffenweiler 1992; P. Fishman, "Interaction: The Work Women Do", en: Thorne *et. al.* 1983, 89-101; A. Freed, "The Perceptions Don't Match the Talk: Women, Men and Language", conferencia en el 44° Congreso de la International Linguistic Association, Nueva York, abril de 1999; GALA (Gender and Language Association), lista de suscripción electrónica; C. Gdaniec, "Frauensprechen und Politik", en: F. Haug y K. Hauser (eds.), *Der Widerspenstigen Lähmung,* Berlín Occ. 1986, 122-158; F. Haug, "Erfahrung und Theorie", en: *Argument,* año 24 (1982), n° 136, 807-819; S. Herring (ed.), *Computer-Mediated Communication: Linguistic, Social and Cross-Cultural Perspectives,* Filadelphia 1996; L. Irigaray, *Das Geschlecht, das nicht eins ist,* Berlín Occ. 1979; D. Jones, "Gossip: notes on women's oral culture", en: *Women's Studies International Quarterly,* año 31 (1980), 193-238 (también en: Cameron 1990); J. E. Joseph y T. J .Taylor (eds.), *Ideologies of Language,* Londres / Nueva York 1990; H. Kotthoff y R. Wodak (eds.), *Communicating Gender in Context,* Ámsterdam / Filadelfia 1997; C. Kramarae, *Women and Men Speaking,* Rowley / Mass 1981; – y P. Treichler, *A Feminist Dictionary* [1985], 2ª ed., Londres 1990; J. Kristeva, *Die Revolution der poetischen Sprache* [1974], Frankfurt/M 1978; –, "Women's Exile" [1977], en: Cameron 1990, 80-98; R. Lakoff, "Language and Woman's Place", *Language in Society,* año 2 (1973) n° 1, 45-80; R. Lakoff, *Language and Woman's Place,* Nueva York 1975; A. Leclerc, *Parole de femme,* París 1974; T. Moi, *Sexual/Textual Politics,* Londres 1985; –, *The Kristeva Reader*, Oxford 1986; – (ed.), *French Feminist Thought,* Oxford 1987; T. Ntshinga, en: www.unisa.ac.za/dept/gen/html/working_committee.html; L. Pusch, "Der Mensch ist ein Gewohnheitstier, doch weiter kommt man ohne ihr", *Linguistische Berichte,* vol. 58, (1979) n° 63, 84-102; –, *Das Deutsche als Männersprache,* Frankfurt/M 1984; E. Showalter, "Feminist Criticism in the Wilderness", en: *Critical Inquiry,* año 8 (1981), n° 2, 179-205; J. Silveira, "Generic Masculine Words and Thinking", en: *Women's Studies International Quarterly*, año 3 (1980), 165-178; D. Spender, *Man Made Language*, Londres / Boston / Henley 1980; D. Tannen, *You Just Don't Understand: Women and Men in Conversation,* Nueva York 1990; B. Thorne y N. Henley (eds.), *Language and Sex: Difference and Dominance,* Rowley 1975; – *et al.*,

Language, Gender, and Society, Rowley 1983; S. Trömel-Plötz, "Linguistik und Frauensprache", en: *Linguistische Berichte* (1978) n° 57, 49-68; –, *Frauensprache – Sprache der Veränderung,* Frankfurt/M 1982; – (ed.), *Gewalt durch Sprache. Die Vergewaltigung von Frauen in Gesprächen,* Frankfurt/M 1984; R. Wodak (ed.), *Discourse and Gender*, Thousand Oaks 1997.

Claudia Gdaniec
Trad. de Rafael Carrión Arias

⇨ Actitud, Análisis del discurso, Citación, Comunicación, Conciencia, Conducta, Corrección política, Cultura, Dominación, **Emancipación femenina**, Empoderamiento / Falta de confianza en sí mismo, Estrategia / Táctica, **Estudios de las mujeres**, **Feminismo**, Formas ideológicas, **Formas mujer**, Gramática, Habitus, Hegemonía, Identidad, Ideología, Igualdad, Internet, Lacanismo, Lenguaje, Lingüística, Malinchismo, Marginación, **Masculinidad**, Medios de comunicación, Metáfora, **Movimiento feminista**, Normalización, Opresión, Orden simbólico, Orden, Patriarcado, Poder, Política de género, Política, **Relaciones de género**, Representación, Sexismo, **Sexo / género**, Significado, Silencio, Subversivo, Sujeto, Sumisión, Teoría del discurso, Texto, **Trabajo de rememoración**, Violencia.

Marxismo-Feminismo

Al.: Marxismus-Feminismus.
Ár.: mārksīya nisā'īya.
Ch.: Makesizhuyi-nüxingzhuyi 马克思主义–女性主义.
F.: marxisme-féminisme.
I.: Marxism-Feminism.
R.: marksizm-feminizm.

El m.-f. está marcado por el esfuerzo de conquistar y alcanzar para la 'revolución feminista' un ingreso en el marxismo. La resistencia en contra de ello le impone, en primer término, una forma antagónica, polémica. Meta de la revolución feminista es la liberación de las mujeres respecto del dominio masculino y la reconstrucción de la sociedad como una sociedad solidaria que dicha liberación hace posible. En perspectiva, se trata de fusionar la despatriarcalización de las **relaciones de género** con la reconstrucción socialista de las relaciones de producción; es decir, por así decirlo, de un 'revolucionamiento' de la revolución que se dispone a transformar todas las dimensiones y aspectos de lo social.

Si se lo pone en práctica de manera teóricamente consecuente, el m.-f. exige pensar las **relaciones de género** como relaciones de producción. En Marx y Engels, esta posición encuentra su fundamento en la tesis de que el dominio del **sexo** masculino sobre el femenino representa la primera relación de clases de la historia, con el núcleo de la "disposición sobre fuerza de trabajo ajena" (MEW 3/32; *IA*, 34), y de que la esclavitud puede ser comprendida como ampliación de esta forma (*AE*, 94).

Entre los problemas del **feminismo** marxista figura no en último término el trato teórico y práctico con el 'atravesamiento' de las **relaciones de género** por las relaciones de clase y de 'raza'; además, la tarea de concebir, en su resistencia, la violencia sexual hacia las mujeres, sin sucumbir a la seducción de la naturalización esencialista de una esencia masculina vs. una esencia femenina.

El marxismo feminista ha adoptado la aspiración 'unilateralmente' feminista y comenzado a reconstruir la teoría y la práctica en su totalidad. Histórica y conceptualmente, esta reconstrucción coincide con la inscripción estratégica de la ecología.

En la medida en que el marxismo feminista y el **feminismo** marxista se aproximan a sus metas, elevando, a través de ello, al marxismo, comienzan a extinguirse las particularidades antagónicas. En perspectiva y en el orden utópico-concreto, pueden, por lo tanto, ser considerados formaciones históricamente transitorias. Aunque, en cuanto formaciones singulares, están históricamente destinados a desaparecer, a medida que van teniendo éxito, el trabajo que han iniciado persistirá aún durante generaciones.

1. *Origen*. La expresión m.-f. surgió internacionalmente, a principios de la década de

1970, como concepto de lucha. Lo que había de designar se configuró como proceso de aprendizaje en un campo de conflictos múltiplemente condicionado, impulsado por una minoría entre feministas, y, marginalmente, entre marxistas. El contexto del surgimiento fue un movimiento estudiantil que había comenzado a leer a Marx, y un **movimiento de mujeres** que quería integrar el punto de vista y la perspectiva de liberación de las mujeres en el marxismo tradicional, transformándolo. La superposición parcial de ambos movimientos creó la atmósfera en la que pudieron llevarse a cabo semejantes luchas por la transformación. Las feministas entraron entonces en conflicto no solo entre sí, sino, sobre todo, con aquellos administradores del marxismo que habían edificado una mentalidad de bastión, con sus correspondientes segregaciones y dogmatizaciones. En parte, había también entre ellos grupos de cuño estudiantil ('K-Gruppen' [grupos de cuadros]) que aspiraban a resguardar al marxismo 'verdadero' de infiltraciones feministas.

En Italia, Mariarosa Dalla Costa y otras convocaron a una conferencia en la que había de deliberarse sobre la "subversión de la comunidad". Fueron aproximadamente 20 feministas, procedentes de los EE.UU., Italia, Francia e Inglaterra, que se unieron en la campaña "salario para el **trabajo doméstico**", que, en 1972, comenzó en Padua, de modo extraordinariamente exitoso, con un llamamiento a la huelga de amas de casa, bajo la dirección de Dalla Costa y Selma James (Silvia Federici vuelve a convocarla y la recuerda todavía en 2012). A la vez, Dalla Costa y James (1972) publicaron su escrito polémico para la "subversión de la sociedad", que apareció primero en italiano e inglés y, al poco tiempo, en alemán, castellano y francés. Es una lectura feminista de Marx, en la que se afirma que el trabajo no remunerado de las mujeres en la casa es formador de plusvalor, ya que también las mujeres producen plustrabajo a través de su propia subsistencia. El trabajo no remunerado de las mujeres es discutido en relación con la reproducción del capital y se propone el rechazo del **trabajo doméstico** como estrategia subversiva y revolucionaria.

Las tesis se debaten con vehemencia, primero, en los EE.UU.; luego, sobre todo, en la *New Left Review*. Aquí abre el debate Wally Seccombe con su artículo *The Housewife and Her Labor under Capitalism* (*NLR* 3, 1974, 3-24), a fin de subrayar la importancia del **trabajo doméstico** para la crítica de la economía política. La posición de Dalla Costa, desarrollada en el entorno del operaísmo, encuentra adeptas en todo el mundo, pero provoca también una fuerte crítica feminista, dado que concibe a las amas de casa como trabajadoras asalariadas y, con ello, permanece presa de la ilusión de que esta forma y esta remuneración las conduce, independientemente de su situación de clase –dada por sus maridos–, a organizar colectivamente su **trabajo doméstico**, mediante guarderías infantiles, horarios de comida comunes, etc. Heidi Hartmann critica además la concepción de que las mujeres, "al exigir salario por su **trabajo doméstico** y, al mismo tiempo, sustrayéndose al mercado laboral, librarían una lucha contra el capital"; de que, por lo tanto, una demanda de salario sin prestación en el mercado laboral es una política anticapitalista (1975/1981, 8). Una estrategia tal, según Hartmann, si bien incluye nominalmente a las mujeres en la lucha anticapitalista, no piensa de modo feminista con respecto a la división sexual del trabajo; por consiguiente, sigue siendo, en esencia, economicista y no está orientada a una sociedad más humana.

En Inglaterra, Sheila Rowbotham publicó, en 1979, su influyente libro sobre la relación entre el **movimiento de mujeres** y la organización socialista, que problematiza las representaciones acerca de conciencia y

vanguardia: "el **movimiento de mujeres** ha roto el círculo vicioso del concepto de vanguardia, poniendo en cuestión los criterios que definían 'progresista' y 'atrasado'", en favor de una praxis consistente en partir de "experiencias vitales" (1981/1993, 76). La oposición feminista, dentro de las organizaciones socialistas y comunistas, articulada en discusión con grupos que se conciben como trotskistas y leninistas, desembocó muchas veces en que las mujeres abandonaran tales organizaciones. Para el caso de Italia, apunta Carla Ravaioli, el fracaso de la tentativa de mujeres feministas para transformar la política socialista habría conducido a una estrategia de "**doble militancia**", esto es, "a librar dos clases de lucha: una, directamente contra el capital; la otra, contra la cultura patriarcal y sus consecuencias, que, a su vez, el capital [habría] aprovechado y explotado cínicamente" (1977, 163s.).

Fue discutido vehementemente el ensayo de Hartmann (inicialmente, con Amy B. Bridges como coautora) *The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*, aparecido en 1975 en los EE.UU., y reelaborado y publicado en 1977, reimpreso en 1979 en *Capital and Class* y, finalmente, editado por Lydia Sargent, en 1981, junto con doce contribuciones a la discusión, en el volumen colectivo *Women and Revolution*. En dicho volumen, Sargent formula, a modo de introducción, como tarea teórica: "¿cómo pueden las mujeres comprender su opresión específica de forma que sea confrontada la estrechez de la terminología marxista (como la utilizan los hombres en el movimiento), que enfoca las relaciones laborales y económicas como el área primordial en importancia (a veces, la única)?; y ¿cómo pueden ellas desarrollar una nueva teoría, que comprenda la importancia de la reproducción, la familia y la sexualidad como central para análisis actuales y visiones futuras?" (1981, XX).

De acuerdo con su organización, el volumen de discusión de Sargent es un clásico de polémica productiva: posiciones diversas se presentan como primeros pasos, se formulan *desiderata* y se bosquejan perspectivas de lo que queda por elaborar. Los siguientes conceptos se muestran como controversiales: producción, patriarcado, sistema **sexo/género** [*sex/gender system*], lo personal y privado en cuanto político, en un marxismo en movimiento, en el que el m.-f. es una forma de articulación, junto a las "radical feminists" (como Kate Millett 1969 y Shulamith Firestone 1971) y la "everyday life school" (entre otras, Eli Zaretsky 1973). Desde el comienzo, las diferentes posiciones se mueven sobre la delgada línea entre colocar en el centro del análisis, o bien la posición de las mujeres en el sistema económico, o bien las relaciones de dominación entre hombres y mujeres.

Hartmann fundamenta el objeto específico de un marxismo feminista, en primer lugar, como un adiós a la '**cuestión femenina**': "The women question has never been the 'feminist question'" [La **cuestión de las mujeres** nunca ha sido la "cuestión feminista"] (1975/81, 3). Esta última apunta, antes bien, a una teoría de la opresión de las mujeres, de su inserción en el capitalismo y a una motivación para una reconstrucción del marxismo. Las "*radical feminists*" incorporan el psicoanálisis. "'Lo personal es político'" significa para ellas "que la separación originaria y fundante entre las clases es la que existe entre los **géneros**, y que la fuerza impulsora en la historia es la aspiración masculina al poder y la dominación sobre las mujeres, la dialéctica del **sexo**" (13; también 36, nota al pie 22). Zaretsky intenta ampliar el concepto de producción y trabajo agregando el **trabajo doméstico** y, de tal modo, actualizar el marxismo incluyendo cuestiones feministas: "el ama de casa apareció, codo a codo con el proletario, como los

dos trabajadores característicos de la sociedad capitalista desarrollada" (1973, 114). El marxismo feminista propuesto por Hartmann se propone la tarea de "usar el marxismo para considerar al patriarcado como un sistema de relaciones sociales que se basa en el control masculino sobre la fuerza de trabajo femenina, tanto en la casa como en la economía a gran escala" (1975/1981, 371). De tal modo, el marxismo feminista evita el economicismo, que tiene que pensar un sistema unitario en el cual todos trabajan para el capitalismo, así como el psicologismo de las teorías del patriarcado, que desarrollan otra teoría unitaria al precio de tener que presuponer una pulsión de poder originaria en los hombres.

En la R.F.A., no hay una documentación tan sistemática. El m.-f. deambula por diversos testimonios y delata, como si se tratara de huellas de pasos, la existencia de tal discusión. En 1975, el centro de mujeres de Berlín menciona, entre los grupos activos en aquel entonces, los siguientes: "Trabajos para una clarificación del valor posicional teórico del **feminismo**, un 'Grupo de trabajo m.-f.', así como otro sobre el 'Movimiento de los trabajadores y de las mujeres'" (cit. en Jutta Menschik 1977, 96). La vinculación entre marxismo y **feminismo** encontró apoyo, entre otros, en Herbert Marcuse, quien, en 1974, dio conferencias sobre el tema en los EE.UU. y también en la RFA. Sobre la "discusión, que se desarrolló intensamente en los últimos tiempos, acerca de la relación de marxismo y **feminismo,** también en la teoría de la **emancipación femenina** de la RFA", juzga Sieglinde Tömmel: "En la estimación de la prioridad de 'clase' o '**género**' en la lucha por la **emancipación femenina**, se dividen los espíritus del propio **movimiento de mujeres**" (1975, 835). En primer término, prevalece el rechazo frente a la colocación del **género** en el lugar superior por parte de las marxistas pertenecientes al movimiento. En el programa de cursos del Instituto Otto Suhr de la Universidad Libre de Berlín, para el semestre de verano de 1975, aparece un seminario de Ingrid Schmidt-Harzbach sobre el tema "m.-f." en el que participaron "varios cientos de estudiantes" (Lenz 2010, 212).

En París, como protesta contra la política de mujeres ortodoxa de su partido, algunas comunistas feministas fundaron la revista *Elles voient rouge* y convocaron, en 1980, al coloquio internacional *Féminisme et Marxisme*, en el cual representantes de grupos de mujeres 'autónomos' y feministas, procedentes de partidos y sindicatos, discutieron, en el plano de la estrategia política, cómo el **movimiento de mujeres** podría constituirse en cuanto poder sin estar al servicio de las antiguas estructuras; p. ej., si debería fundarse un partido de mujeres independiente. Temas centrales fueron: patriarcado y mujeres como clase, **trabajo doméstico** como trabajo productivo o improductivo, salario para el **trabajo doméstico**, derecho a trabajo remunerado, tiempo parcial y familia, **movimiento de mujeres** y grupos de autognosis, movimiento y partido, el Estado y lo personal en cuanto político, complicidad, **homosexualidad** (las contribuciones fueron publicadas en 1981, bajo el título del simposio, cf. la reseña en *Das Argument*, fasc. suplementario 1983, 11ss.). Programáticamente, declara Nicole-Edith Thévenin (1982): "Me parece que, desde el punto de vista marxista, el **feminismo** es fructífero en igual medida en la teoría y la praxis". Desde comienzos de la década de 1980, en los países europeos occidentales y anglófonos (EE.UU., Canadá, Australia), se multiplican las publicaciones que colocan al marxismo y al **feminismo** en una relación de tensión.

M.-f. es, en primer lugar, un concepto de movimiento. Se dirige polémicamente contra un marxismo que no incluye al **feminismo** y, a la inversa, contra un **feminismo** que no piensa el marxismo como parámetro. "Sobre

bases marxistas, debe ser desarrollada la **cuestión femenina** y, para tal fin, el marxismo tradicional debe ser reconstruido, ampliado, aprovechado críticamente" (Haug y Hauser 1984, 17). La primera aparición del concepto puede determinarse solo de modo aproximado. Así, una encuesta internacional de 2014 entre 30 feministas marxistas, activas ya en la década de 1970, proporcionó, como respuesta a esta pregunta, solo algunas referencias vacilantes de unas activistas a otras, y no un resultado unívoco para un libro de historia (Haug 2014).

Internacionalmente, el concepto fue utilizado en función adjetiva como una suerte de nombre de corriente, estableciendo una diferencia respecto de "*materialist feminists*" o "*socialist feminists*". Las diferencias de orientación pronto se dirimieron en listas de Internet. Martha E. Giménez caracteriza las diferencias retrospectivamente: "En los exaltados tiempos del movimiento de liberación de las mujeres, podían distinguirse cuatro corrientes principales de pensamiento feminista: liberales (abocadas a alcanzar igualdad económica y política dentro del capitalismo), radicales (concentradas en los hombres y el patriarcado como causas principales de la opresión de las mujeres), socialistas (con crítica al capitalismo y marxismo, de modo que evitar el reduccionismo vinculado con el marxismo condujo a teorías de dos sistemas, que adoptaron distintas formas de interacción entre capitalismo y patriarcado) y feministas marxistas (una posición teórica asumida por relativamente pocas feministas en los EE.UU. –incluyéndome a mí–, que intentaban desarrollar el potencial de la teoría marxista para comprender las fuentes capitalistas de la opresión de las mujeres)" (2000, 18). La compilación y revisión de los escritos de estas corrientes internacionales ganaron nuevamente actualidad desde la crisis económica mundial de 2008ss. en revistas, congresos y programas de formación de las izquierdas; así, por ejemplo, en el congreso anual de la revista *Historical Materialism*.

2. *Exposición*. Para una mejor visión de conjunto, deben distinguirse etapas histórico-temáticas del m.-f. En primer lugar, se trata de la disolución del marxismo tradicional, que tiene lugar, en parte, como despedida; en parte, como crítica hacia delante. Se lucha por un abordaje marxista de la cuestión de la opresión a las mujeres; también por modos de investigación y por nuevos métodos para lograr conocimientos. De manera global, el m.-f. solo puede exponerse como proyecto en desarrollo. Es posible reconocer puntos de intervención, en los cuales, en cada caso, o bien se llevó adelante una renovación del marxismo sobre bases feministas, o bien, a la inversa, lo feminista fue criticado y concebido de otra manera por medio de un abordaje marxista.

2.1 *Disolución*. En la RFA, donde el **movimiento de mujeres** surgió principalmente del movimiento estudiantil, la crítica feminista estuvo dirigida, en primer término, a la fundamentación teórica de la teoría marxista, y no de la política del movimiento de los trabajadores, como en Inglaterra, Italia y Francia. El malestar, nacido del sentimiento de no estar incluidas en la versión del marxismo adoptada por el movimiento estudiantil, se dirigió, en las primeras publicaciones, contra los propios autores clásicos. Un libro como *Die Märchenonkel der Frauenfrage: Friedrich Engels und August Bebel* [Los cuenteros de la **cuestión de las mujeres**: Friedrich Engels y August Bebel] (1975), de Roswitha Burgard y Gaby Karsten, toma nota de los estilos patriarcales en los modos de vida de los maestros de escuela y reúne sus observaciones dispersas sobre mujeres, para exponerlas al escarnio femenino. De hecho, una vez que uno se pone a rastrear, encuentra rápidamente lo

que busca; se lee, por ejemplo, en un texto tan esencial como el *Manifiesto Comunista*, que "la burguesía […] también ha engendrado a los hombres que han de emplear esas armas: los trabajadores modernos, los *proletarios* (33); aquí faltan las mujeres de manera tan evidente como que se prescinde de ellas, en tanto agentes autónomas *per se,* en la exigencia de que sería necesario "suprimir la posicion de las mujeres como meros instrumentos de producción" (47). Tales actos de descifra-miento y desacralización feministas resultan reparadores, así como, a la larga, limitados.

2.2 *Trabajo conceptual*. El m.-f. fue difundido a través de países y continentes como un gran consejo, con el anhelo de arrancar de raíz la opresión de las mujeres y conducirla a la escena política. Desde todas partes intervinieron voces, de las cuales damos aquí la palabra a algunas, a modo de ejemplo.

Teoremas y conceptos esenciales del marxismo fueron puestos en cuestión. En primer lugar, la *clase* y la teoría, con ella formulada, de un dominio que tendría un único origen y, por tal motivo, necesitaría 'tan solo' de esta única lucha de clases. Las feministas francesas empezaron por ampliar el concepto de clase, a fin de hacerlo utilizable para el **feminismo**. "La separación burguesía/proletariado es tan simple como la separación entre los **sexos**" (Thévenin 1982, 12). Pero, puesto que las mujeres no tienen un lugar común (como, por ejemplo, la fábrica), ninguna economía común, y se definen, por lo tanto, más "por su pertenencia de clase a través del hombre que por la clase mujer" (11), sería necesaria una solidaridad femenina abarcadora y una comprensión colectiva de la opresión. Christine Delphy define esto como la constitución recíproca de hombres y mujeres en una relación de explotación, que permitiría una analogía con la relación del trabajo asalariado. El lugar de explotación de la mujer es el matrimonio, fundado a través de un contrato de trabajo. "Constatamos dos modos de producción en nuestra sociedad: 1. la mayor parte de las mercancías son producidas industrialmente; 2. los servicios domésticos, la crianza de los hijos y un número determinado de mercancías son producidos en modo familiar. El primer modo de producción es el lugar de explotación capitalista; el segundo, el lugar de explotación familiar o, más exactamente: patriarcal" (1970/1977, 10). El enemigo es, en ambos casos, el hombre, que se apropia de la fuerza de trabajo femenina.

Las tesis de Delphy son discutidas internacionalmente: Michèle Barrett y Mary McIntosh (1982), de Gran Bretaña, responden con el reproche de que dichas tesis son tan antimarxistas como antifeministas. Del lado de las mujeres, falta la diferenciación entre mujer y esposa y toda referencia a la construcción ideológica de femineidad. La adopción de dos modos de producción separados (capitalismo y patriarcado) no da cuenta del concepto marxiano de modo de producción. "Lo que se necesita es un análisis más complejo sobre la forma en que la categoría de mujer, construida históricamente, fue adaptada a distintas divisiones del trabajo en distintas períodos y acerca de cómo ella se ha ido transformando a lo largo de ese proceso" (104). En las vehementes discusiones, queda en claro que todo intento de canalizar el movimiento global hacia un único fenómeno lleva por fuerza a desgastantes debates que generan escisiones y que no hacen justicia al problema de la explotación y opresión de las mujeres. La suposición de que la dominación solo tiene una causa (y no responde a una praxis multiforme, sobre el fundamento de varias condiciones superpuestas, tal como, por ejemplo, esbozan Marx y Engels, en la *IA*) está tanto en el origen de la concepción sobre el patriarcado formulada por las feministas, como en la concepción de la totalidad del capitalismo.

Se busca, en primer término, una teoría de la dominación que permita entender el sistema social como bicéfalo, como capitalista y patriarcal a la vez. El concepto de ***género*** es equiparado, de esta manera, con el de *clase*. Pero, dado que la dominación de los hombres sobre las mujeres no puede ser añadida a otras relaciones de dominación, la interacción entre las relaciones de dominación debe ser comprendida como relación de entrelazamiento no contemporáneo. Para una tal representación de la dominación, fueron influyentes para el **feminismo** anglosajón, ante todo, Louis Althusser y Karl Polanyi.

Se formaron nuevos conceptos: *sexismo* –análogo a racismo– debía caracterizar, en general, la relación entre hombres y mujeres en la medida en que se pudiera comprenderla como relación de dominación y explotación. La cosificación de las mujeres como objeto de deseo masculino, que resultaba manifiesta en la utilización del **cuerpo** femenino en términos de la estética de la mercancía, fue denunciada, para documentar la opresión abarcadora de las mujeres, su sometimiento, mediado a través del **cuerpo**, y la consiguiente exclusión de las posiciones de poder en política, economía y ciencia.

De las mujeres en general en cuanto problema teórico-político, se ocuparon, sobre todo, las marxistas feministas en los EE.UU. y en Francia: ¿cuál es el elemento común a todas las mujeres, que podría ser punto de partida de un proyecto de liberación común? Con vistas a revitalizar el **movimiento de mujeres**, Simone de Beauvoir (1981) propone (después de que la lucha por la legislación acerca del aborto quedó estancada en un compromiso) concentrarse en el ***trabajo doméstico*** como punto de lucha común, "porque en definitiva, todas las mujeres son amas de casa, independientemente de la clase y el estamento social, el estatus, etc.". En tonos de controversia, se discute también si se ha de llamar a las mujeres "hermanas", fingiendo, "de manera moralizadora e ilusoria, la universalidad", en analogía con "aquella oscura hermandad"(Suzanne Blaise 1982, 32). La esperanza de aliarse sobre la base de un vínculo no autoritario entre seres femeninos en una compartida carencia de poder es criticada por Elisabeth Fox-Genovese (1979/80) como integración conservadora de la femineidad. Ella propone, en cambio, "comprender el sistema de **géneros** como rasgo decisivo de todas las relaciones sociales", lo que, simultáneamente, permite salir del callejón sin salida "de pensar la diferencia biológico-sexual como causa de contextos históricos", y posibilitaría "comprender la participación con igualdad de derechos de las mujeres en la lucha humana por la supervivencia y por la dominación de la naturaleza, con la meta de un mundo humano" (1983, 688). Sigue siendo materia de disputa si lo que provoca y perpetúa la opresión de las mujeres es el **trabajo doméstico** y la familia, los hombres, en general, o el capital. Finalmente, queda en disputa la pregunta por la propia *opresión*: ¿consiste en discriminación salarial, en explotación sexual, en la apropiación de fuerza de trabajo ajena por parte de los hombres y del capital? En la década de 1970 y a comienzos de la de 1980, cuando, en Francia, mujeres procedentes del PC estaban implicadas en tales discusiones y sus tesis eran recibidas controversialmente en Inglaterra y en los EE.UU., en las organizaciones correspondientes de la RFA, dominaba aún la era glacial en relación con las **cuestiones femeninas**. Hasta fines de la década de 1980, se consideraba que el capital era el opresor n° 1 de las mujeres. Únicamente la expresión 'capitalismo patriarcal' consiguió ingresar allí; por cierto, sin una representación de lo que eso podría ser.

2.3 *Conexiones con Marx*. Las feministas que se consideran marxistas se diferencian ante

la pregunta por cómo conectarse con Marx. Unas se concentran en los escritos tempranos (Danièle Léger, en Francia; Rada Ivecović, en la ex Yugoslavia; Gabriele Dietrich, en India) y vinculan a ellos la propuesta de reconsiderar la antropología y la historia; Raya Dunayevskaya recomienda la *IA* y aconseja investigar las **relaciones de género** en su mediación a través de las formas familiares y matrimoniales, en cuanto partes de las relaciones de producción; y estudiar, además, los *AE*, en los cuales Marx muestra "que los elementos de la opresión en general, y la opresión de la mujer en particular, surgieron dentro del comunismo primitivo y no solo relacionados con el cambio del "matriarcado", sino comenzando con el establecimiento de rangos (relación del jefe con la masa) y los intereses económicos que lo acompañaron" (1981/2017, 236). A comienzos de la década de 1980, se había impuesto internacionalmente, entre las feministas marxistas, la concepción de que había que reelaborar a Marx, repensar el marxismo desde una perspectiva feminista. Para tal empresa, Barrett produjo un informe sobre la discusión de conceptos marxista-feministas, *Women's Oppression Today: Problems in Marxist-Feminist Analysis* [La opresión de las mujeres hoy: problemas en el análisis marxista-feminista] (1980), que se convirtió en obra estándar a nivel internacional. Las 24 mujeres de la redacción femenina de la revista *Das Argument* y de la liga de mujeres socialistas de Berlín Occidental, que tradujeron el libro al alemán, modificaron el subtítulo, transformándolo en *Umrisse eines materialistischen Feminismus* [Esbozos de un feminismo materialista], para proporcionarle una mejor difusión. Pero, de este modo, volvieron irreconocible el título original.

Barrett designa como tarea del m.-f. "investigar las relaciones entre la organización de la sexualidad, de la producción doméstica, de la administración del hogar, etc. y los cambios históricos en el modo de producción y los sistemas de apropiación y explotación" (1980, 9). Plantea la discusión en torno a tres conceptos principales: *patriarcado*, haciendo, esencialmente, referencia a las 'feministas radicales', con el resultado provisional de que no se lograba establecer una conexión entre patriarcado y capitalismo; *reproducción*, con lo cual persiste el problema de superar el funcionalismo y reduccionismo del análisis marxista, de modo tal que la reproducción social pueda ser puesta en relación con la reproducción individual y la biológica, y no siga actuando como "fuerza política escisionista" (29); finalmente, *ideología* (en la discusión de Rosalind Coward 1977), que, a su vez, desplaza la relación de lo ideológico con lo económico, para las feministas, en dirección a una equivalencia de las tres prácticas (política, economía, ideología) (32). "No hay ninguna existencia general y esencialmente económica de las relaciones de producción; existe solo la particularidad, en la que todas las condiciones son igualmente importantes" (Coward; cit. en 34). En cada uno de los complejos teóricos que discute, Barrett pone de relieve las imperfecciones, haciendo referencia a una aspiración marxista-feminista; muestra qué cuestiones siguen sin ser investigadas, para arribar a este resultado: "si bien impulsada por motivaciones políticas de importancia crucial, la teoría marxista-feminista está todavía en un estadio temprano de la formulación de una perspectiva que desafía la ciencia más desarrollada del marxismo, a la vez que se beneficia de él" (38). Como esquema de investigación, propone trabajar en conexiones específicas: "las más importantes son quizás la organización de la administración doméstica dentro de la economía y la ideología familiar que la acompaña, la división del trabajo y las relaciones de producción, el sistema educativo y las operaciones del Estado" (40). Otros temas son la

producción de sujetos sexuados, sexualidad y "reproducción biológica" (45), "sexualidad y dominación" (45).

Ocho años más tarde, esboza Carole Pateman un análisis consistente del patriarcado, concebido apoyándose en Sigmund Freud, como "patriarcado fraterno", después de la 'expulsión' de los padres, de la opresión sexual de las mujeres, del colonialismo y el pensamiento contractual burgués. El contrato social originario se refiere a "hombres blancos", cuyo contrato fraterno legitima "el contrato social, el contrato sexual y el contrato de esclavitud" (1995, 302; cf. DHCM 8/I, 87s.).

2.4 *Experiencias, cotidianidad*. La desilusión, según la norteamericana Barbara Ehrenreich, por el fracaso de las luchas por iguales derechos (propiedad, divorcio, derecho al sufragio) en el siglo XIX, dio al nuevo **movimiento de mujeres** del siglo XX el impulso, para formular el eslogan "Lo personal es político" como postulado universal, entendido, ante todo, en un contexto socialista: "sin un enlace continuo en el sentido del principio feminista de que lo personal (el modo en que nos comportamos y tratamos a otros en el plano individual) es político, hay poca esperanza de construir un movimiento socialista que abarque […] los agrupamientos sociales con aspiraciones contrapuestas y, a menudo, antagónicos" (1978, 17). El énfasis en lo "personal" no es solamente una declaración de guerra a la división del trabajo tradicional y punto de partida de los muchos grupos de autognosis que fueron constitutivos del nuevo **movimiento de mujeres**; es, a la vez, un desplazamiento hacia las praxis vitales del problema teórico que plantea la búsqueda de la interrelación entre capitalismo y patriarcado, en lugar de derivar lo uno de lo otro. Experiencia y vida cotidiana de las mujeres se convierten en objeto de investigación feminista, que integra teoría cultural e ideológica como disciplinas parciales.

Para ello, debieron encontrarse nuevos *métodos*. Ya a fines de la década de 1970, plantearon la pregunta por sujeto y objeto de investigación en otro contexto. A partir de los grupos de autognosis surgió un "**trabajo de rememoración** colectiva", un método de autoinvestigación colectiva, puesto en práctica por Frigga Haug (1983) con intención transformadora, que fue, a la vez, adoptado por muchos grupos en una serie de países. Supone la comprensión de que las mujeres no son simplemente víctimas de sus condiciones y de los hombres, sino que participan de manera autónoma en su propia opresión. Esta tesis toma en serio la concepción de Marx acerca de que el "cambio de las circunstancias con el de la actividad humana o cambio de los hombres mismos" deben coincidir (cf. MEW 3, 6; *TF*, 500). La tesis víctima-victimario (Haug 1980, traducida a muchas lenguas), y la investigación subsiguiente sobre la *Sexualización de los **cuerpos*** (1983, 1984, en inglés) se convirtieron en 'clásicos' de la investigación marxista-feminista de las mujeres. Aquí es desarrollado como construcción histórico-social lo que ingresó en las discusiones académicas como constructivismo puramente discursivo (cf. Chantal Mouffe 1983).

Entre las marxistas feministas de Italia, el desplazamiento a lo personal se discutió a través de los conceptos "inmanencia" y "trascendencia"; poner lo personal en el primer plano significa que la transformación es necesaria aquí y ahora (inmanencia) y no en un futuro ulterior, en otra formación social (trascendencia). Ahora se trata de producir algo así como una revolución permanente en lo personal (cf., a modo de resumen, Carla Pasquinelli 1982).

2.5 *Crítica feminista al **feminismo** en conexión con Marx*. Ya a principios de la década de 1970, Donna Haraway disputa contra toda

esencialización en el **feminismo** y concibe el **género** como construcción. Su duda se dirige también contra el culto a las madres en cuanto retroceso a una biología que identifica asimismo como construcción interesada. En su *Manifiesto Cyborg* (1984/1995), controvertido entre las feministas, propone "una infiltración socialista-feminista de la ingeniería genética" y vincula la lucha anticapitalista con una crítica al distanciamiento feminista respecto de la tecnología. Haraway no disputa tanto por un marxismo feminista como por un **feminismo** más marxista. Su petición es continuada con gran influencia por Judith Butler [1990], con lo cual el desplazamiento del énfasis, el hecho de no asignar ninguna importancia esencial al **género** en una ciencia de la liberación, ha conducido, en numerosas simplificaciones, a fortalecer un post-**feminismo** que no quiere saber ya nada de marxismo. Las dudas acerca de si el **género** es realmente un punto de referencia esencial para el conocimiento fueron fortalecidas por la aparición de los *Cultural Studies* (especialmente, en los EE.UU.). Luce Irigaray (1974) ha objetado a esto que la cultura occidental en su totalidad y su orden simbólico se tornan incomprensibles sin pensar en el binarismo de **género** o la diferencia sexual. Recurriendo al análisis de Marx sobre el carácter doble de la mercancía, Irigaray descifra por qué las mujeres son pasadas por alto en silencio, por qué ellas no tienen ningún estatus de sujeto en el deseo. De acuerdo con su naturaleza social, la mujer aparece como valor de uso y valor de cambio al mismo tiempo: por un lado, como madre y, por lo tanto, como reproductora 'natural'; y, por el otro, como virgen, es decir, como "*puro valor de cambio*", como nada más que "posibilidad" (1977/1979, 192). "La participación en lo social exige que el **cuerpo** se someta a una especularización, a una especulación que lo reestructura, convirtiéndolo en el portador de valor […]. *La mercancía –la mujer– está dividida en dos* ***cuerpos*** *irreconciliables*: su **cuerpo** 'natural' y su **cuerpo** socialmente valioso, intercambiable" (186s.). "Esta reestructuración del **cuerpo** de la mujer en valor de uso y valor de cambio inaugura el orden simbólico. […] Las mujeres, animales con don de lenguas como los hombres, tienen la posibilidad de asegurar el uso y la circulación de lo simbólico, sin participar, no obstante, de ello. El no acceso, para ellas, a lo simbólico instaura el orden social" (196). La crítica del capitalismo tendría, por consiguiente, que comenzar mucho antes, en la práctica del intercambio, su conceptualización y su papel en el pensamiento y la comprensión de la sociedad. Tove Soiland (2014, 116) critica en cuanto "demasiado afirmativos" los intentos surgidos en el siglo XXI de partir de una "sobreestimación de múltiples posiciones de sujeto" para superar la "**heteronormatividad**" del pensamiento hombre-mujer. "Solo bajo la condición de que los **géneros** son identidades coherentes" tiene sentido la representación de "la deconstrucción, que está en la base de la idea de superación de los límites entre **géneros**". "Pero, ¿cómo podría deconstruirse lo que en el teorema de la diferencia sexual aparece como la imposibilidad de articular la posición femenina?" (ibíd.).

Rossana Rossanda propone aprovechar para la emancipación "la experiencia vital femenina" en la "índole insoportable de su alienación" (1981/1994, 79s.). "En esta transición –que no será fácil, y de la cual será, quizás, característica la alta dosis de dolor y de conflictos en las relaciones actuales entre los **géneros**– […] la experiencia de las mujeres, en la medida en que se vuelve total, se convertirá también en cultura en sentido amplio" (80). La cuestión del binarismo de **género** es retomada en la discusión de las **relaciones de género**.

2.6 *Trabajo y teoría del valor*, ***debate sobre el trabajo doméstico***. Desde el comienzo de la

campaña por el **trabajo doméstico**, la crítica feminista se dirige a los conceptos fundamentales de la teoría del trabajo y del valor en la crítica de la economía política. Marx se conecta con la representación de que el trabajo y la tierra son las fuentes de toda riqueza social. Expone que la explotación capitalista tiene lugar sobre la base de la forma mercancía de la fuerza de trabajo, que, de modo peculiar, puede crear más valor que el que necesita para su reproducción. El **trabajo femenino**, que, por cierto –según señala ahora la crítica feminista–, en lo esencial existe en el ámbito que solo en términos muy generales es designado "reproducción de la mercancía fuerza de trabajo", sería no solo ampliamente invisible a nivel de la totalidad social, sino que también se encontraría sistemáticamente invisibilizado en la teoría de Marx. La discusión internacional apuntaba, en primer término, a demostrar que "el **trabajo doméstico**, más allá de la producción de puros valores de uso, cumple una función esencial en la producción de plusvalor" (Dalla Costa 1973, 39; en 62, nota al pie 12, precisa: "**trabajo doméstico** [es] trabajo *productivo* en el sentido de Marx"). Más tarde, se trató de dudas acerca del concepto de trabajo en Marx, de tentativas para ampliarlo, hasta llegar al sujeto político de la liberación y de una suerte de ajuste de cuentas con la crítica de la economía política en su totalidad, con lo cual autoras centrales como Claudia von Werlhof (1978), Veronika Bennholdt-Thomsen (1981) y Maria Mies (1981) se alejaron del marxismo en el curso del debate. Así también procede Christel Neusüss, cuyo influyente libro (1985) documenta ampliamente la ignorancia del movimiento de trabajadores precedente acerca de la producción de la vida y del **trabajo doméstico**. Contra Marx, sostiene que la mercancía fuerza de trabajo, en general, no puede ingresar sin más en el análisis de la producción de mercancías y la forma valor como mercancía que pertenece al trabajador, dado que así el trabajo de las productoras de vida, de las madres, se tornaría invisible (25). Marx habría olvidado "que no solamente hay trabajo productor de cosas, sino también 'productor de personas'" (34).

El **debate sobre el trabajo doméstico**, que, con los años, se volvió cada vez más académico, en 2012 quedó deshonrosamente excluido con la disputa por la propiedad intelectual entre las primeras autoras, Dalla Costa y James, después de que ésta última, en su nueva edición, borrara sin vacilar a la que fuera su coautora. Dalla Costa aprovecha este proceso para hacer públicas postdatas esenciales. La campaña por el salario para el **trabajo doméstico** no tendría, en el fondo, ninguna autora, sino que procedería del movimiento feminista y del operaísta. Estos, no obstante, habrían incorporado demandas anteriores; así, por ejemplo, de Crystal Eastman a principios del siglo XX; de Wilhelm Reich en la década de 1930; de de Beauvoir, en la década de 1940, etc. Ingreso básico y salario mínimo habrían sido también ya en el operaísmo demandas centrales con las que pudo conectarse la campaña por el salario para el **trabajo doméstico** (Dalla Costa 2012). Lise Vogel hace referencia a otras precursoras en los EE.UU. (cf. en este diccionario el artículo ***Debate sobre el trabajo doméstico***).

Al mismo tiempo hubo intentos de poner en relación a las trabajadoras domésticas del 'Primer mundo' con las economías de subsistencia del '**Tercer Mundo**'. En palabras de von Mies: "Las 'colonias', por lo tanto, son el 'ama de casa'-mundo externo y las amas de casa son aquí la colonia interna del capital y de los hombres" (1983, 117). En esa medida, la relación de todo hombre con una mujer en el 'Primer Mundo' es tan explotadora como la de los países imperialistas respecto del '**Tercer Mundo**'. O, como se

dice en *Mujeres y ecología* sobre un congreso del partido de los Verdes (1986), al modo de von Mies y Bennholdt-Thomsen: se debería por fin comprender que mujeres, naturaleza y '**Tercer Mundo**' están del lado de la explotación; todos los hombres, del lado de los explotadores.

Tal como el **debate sobre el trabajo doméstico**, también el debate sobre la "economía dual" muestra, al mismo tiempo, el anclaje en el marxismo y el rebasamiento de frontera. Este segundo debate gira en torno a la relación entre el modo de producción capitalista y el patriarcal, su conexión interna o su ensamblaje externo. Aquí son puestos en cuestión y reajustados los conceptos de **relaciones de género**, imperialismo y modo de producción doméstico.

Globalmente, la tensión entre ambos polos del nombre m.-f. aumentó sin cesar en el proceso ulterior, dado que por doquier debía ser discutido en las fronteras. Con creciente autoconciencia feminista, los fundamentos considerados sólidos desde el punto de vista marxista debieron volver a ser sondeados.

2.7 ***Relaciones de género*** *como relaciones de producción*. A la sombra de la autodisolución de los socialismos de Estado europeos, se tornó intempestivo reflexionar sobre Marx, dado que, en el plano histórico, parecía haber perdido. Internacionalmente, postmodernismo y postfeminismo se habían despedido de los 'grandes relatos', a los que también parecían pertenecer las teorías del m.-f. El hecho de que del experimento del socialismo de Estado hubieran surgido, por cierto, mujeres autoconscientes, pero que no sabían qué hacer con el m.-f., ni podían oponer resistencia eficaz a la absorción por parte del capitalismo, obligó a poner otra vez en el orden del día la conexión entre capitalismo y patriarcado.

En varias iniciativas, intervino Haug con la demanda de comprender las **relaciones de género** como relaciones de producción. De esta manera, no se trata ya de agregar la **cuestión femenina**, sino de reestructurar el concepto de relaciones de producción, de modo tal que la producción de la vida esté incluida en igual medida que la de los medios de subsistencia. En la línea iniciada por Marx y Engels en la *IA*, así puede también comprenderse desde sus fundamentos la interrelación de capitalismo y patriarcado, e investigar "la sujeción de los **géneros** a las relaciones sociales en su totalidad" (Haug 2008/2011, 310). En referencia a los caracteres sociales de los **géneros**, en el sentido de los hombres y mujeres históricamente existentes, debe preguntarse cómo la complementariedad, en un comienzo natural en la reproducción ha sido cultural e ideológicamente transformada y naturalizada en el proceso histórico. De esta manera, las **relaciones de género** se vuelven comprensibles en cuanto "condiciones de regulación fundamentales en todas las formaciones sociales": "atraviesan (o son, a su vez, centrales para) cuestiones de división del trabajo, dominación, explotación, ideología, política, derecho, religión, moral, sexualidad, **cuerpo** y sensibilidad, lenguaje; e incluso, en el fondo, ningún ámbito puede ser analizado de manera razonable sin investigar conjuntamente el modo en que las **relaciones de género** forman y son formadas" (ibíd.; cf. "**Relaciones de género**", c. 500).

En la RFA, después de la fundación del partido "Die Linke" [La Izquierda] (2007), Haug retomó el hilo e hizo que confluyeran en la praxis los ámbitos separados por líneas de frontera en el proyecto de la *Perspectiva cuatro en uno* (2008). Aquí se trata de emancipar de su jerarquización capitalista a los ámbitos de la producción de medios de subsistencia generados por el trabajo remunerado y de la reproducción social, regulada en forma mixta, de carácter privado-público; también de complementar los ámbitos desatendidos del autodesarrollo y de la acción política como justifi-

cados en igual medida y con iguales derechos para todo individuo. A la interconexión entre las cuatro áreas se le atribuye la significación política de sustraerse a soluciones individuales reaccionarias y de trabajar para desatar el nudo de la dominación patriarcal-capitalista. De este modo, la lucha por el ingreso de las mujeres en la historia y, con ello, por su estatus de sujeto se convierte en una clave para la lucha por la democracia socialista en general; en suma, por la conquista de la competencia y la participación de todos.

En la década de 2010, se multiplican los votos a favor de un retorno marxista-feminista a la propia historia y en pro de un resurgimiento. Como ámbitos esenciales ve Meg Luxton (2013) una "política del lenguaje" ampliada que supere la "preponderancia del inglés" (512) y que se oriente, al mismo tiempo, hacia una meta socialista distante que no se subordine desde el vamos a una primacía imperialista estadounidense. La lucha de clases ideológica es afirmada como igualmente relevante que la comprensión de que una resistencia esencial contra la transformación radica en las estructuras de personalidad (514). La interrelación entre transformación de sí y transformación de las circunstancias sigue, por lo tanto, siendo actual. Como un heredero del **feminismo** en el marxismo, un m.-f. en proceso de refortalecimiento apunta a un buen vivir, a un mundo solidario en el que "la *necesidad* del hombre" se haya convertido en "la necesidad *humana*", y el individuo, por ende, "en su ser más individual" se haya convertido, al mismo tiempo, en "ser genérico" (*MEF*, 141), como lo plantea Marx en cuanto perspectiva, lo que también debe ser puesto en conexión, con autoconciencia feminista, con la relación entre los **géneros** en su totalidad.

Bibliografía: M. Barrett, *Women's Oppression Today: Problems in Marxist-Feminist Analysis,* Londres 1980; – y M. McIntosh, "Christine Delphy: Towards a Materialist Feminism", en: *Feminist Review,* año 1 (1979), 95-106; S. de Beauvoir, "Le féminisme n'est pas menacé?", entrevista publ. en: *Le Monde* 11851 (6-7/3/1981), 1 y 16; V. Bennholdt Thomsen, "Subsistence Production and Extended Reproduction", en: K. Young *et al.* (ed.), *Of Marriage and the Market. Women's Subordination in International Perspective*, Londres 1981, 16-29; S. Blaise, "Pour sortir de l'ornière – une nouvelle Politique", en: *La revue d'en face* 12 (1982); J. Butler, *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad* [1990]. Trad. de María Antonia Muñoz. Barcelona 2007; R. Coward, *Language and Materialism. Developments in Semiology and the Theory of the Subject*, Londres 1977; M. Dalla Costa, "Women and the Subversion of the Community", en: – y S. James, *The Power of Women and the Subversion of the Community*, Bristol 1972, 21-56; –, "Statement on Women and the Subversion of the Community" 31/3/2012 (disponible en la web); Ch. Delphy, "The Main Enemy" [1970], en: –, *The Main Enemy. A Materialist Analysis of Women's Oppression*, Londres 1977; –, "Un féminisme matérialiste est possible", en: *Nouvelles questions féministes*, año 2 (1982), fasc. 4, 50-86; G. Dietrich, "Die unvollendete Aufgabe einer marxistischen Fassung der Frauenfrage", en: *Projekt* (1984), 24-64; R. Dunayevskaya, *Rosa Luxemburgo. La liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución* [1981]. Trad. de Juan José Utrilla. La Habana 2017; B. Ehrenreich, "Zum Verhältnis von Sozialismus und Feminismus", conferencia presentada en el 2° congreso internacional *Marxismus in der Welt*, Cavtat, Yugoslavia 1976, en: *Pelagea* 9, Berlín Occ. (1978), 11-24; S. Federici, *Aufstand aus der Küche. Reproduktionsarbeit im globalen Kapitalismus und die unvollendete feministische Revolution*, Münster 2012; –, *Féminisme et Marxisme. Journées* '*Elles voient rouge*', con la colaboración

de E. Altmann *et al.*, París 1981; S. Firestone, *The Dialectic of Sex. The Case for Feminist Revolution*, Nueva York 1971; E. Fox Genovese, "The Personal is not Political enough", en: *Marxist Perspectives* 8, año 2 (1979/1980), fasc. 4, 94-113; –, "Der Geschichte der Frauen einen Platz in der Geschichte" [1982], en: *Argument* 141, año 25 (1983), fasc. 9/10, 685-696; Frauen aus dem Frauenzentrum (ed.), *Frauen-info Berlin. Selbstdarstellung*, Berlín Occ. 1976; *Frauen und Ökologie. Gegen den Machbarkeitswahn*, Documentación sobre el Congreso del 3-5/10/1986 en Colonia; ed. por Die Grünen im Bundestag [Los Verdes en el Bundestag], Colonia 1987; M. E. Giménez, "What's Material about Materialist Feminism? A Marxist Feminist critique", en: *Radical Philosophy* 101, año 29 (2000), 18-28; D. Haraway, "Rasse, Klasse, Geschlecht als Objekte der Wissenschaft. Eine marxistisch-feministische Darstellung der sozialen Konstruktion des Begriffs der produktiven Natur und einige politische Konsequenzen", en: *Argument* 132, año 24 (1982), fasc. 3/4, 200-13; –, "Manifiesto para *cyborgs:* ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX" (1984), en: *Ciencia, cyborgs y mujeres La reinvención de la naturaleza*. Trad. de Manuel Talens. Madrid 1995, 251-312; –, "Lieber Kyborg als Göttin! Für eine sozialistisch-feministische Unterwanderung der Gentechnologie" (1984), en: –, *Monströse Versprechen*, Hamburgo 1995, 165-184; H. Hartmann, "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism" (1975), en: Sargent 1981, 1-42; –, "Summary and Response. Continuing the Discussion", ibíd., 363-373; F. Haug, "Opfer oder Täter. Über das Verhalten von Frauen", en: *Argument* 123, año 22 (1980), fasc. 9/10, 643-649; –(ed.), *Frauenformen 2. Sexualisierung der Körper* (1983), *Argument* n° extraord. 90, 3ª ed., Hamburgo 1991; –, "Zur Theorie der Geschlechterverhältnisse", en: *Argument* 243, año 43 (2001), fasc. 6, 761-787; –, "Attacken auf den abwesenden Feminismus. Ein Lehrstück in Dialektik", en: *Argument* 274, año 50 (2008), fasc. 1, 9-20; –, *Die Vier-in-einem-Perspektive. Politik von Frauen für eine neue Linke* (2008), 3ª ed., Hamburgo 2011; –, "Arbeiten an einer Kultur in der Zerrissenheit. Eine internationale Umfrage", en: *Argument* 308, año 56 (2014), fasc. 3, 325-330; – y K. Hauser, "Geschlechterverhältnisse. Zur internationalen Diskussion um Marxismus-Feminismus", en: *Projekt* (1984), 9-23 y 42-102; L. Irigaray, *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts* [1974], Frankfurt/M 1980; –, "Frauenmarkt", en: *Das Geschlecht, das nicht eins ist* (fr. 1977), Berlín Occ. 1979, 177-198; R. Ivecović, "Noch einmal zum Marxismus und Feminismus", en: *Projekt* (1984), 103-112; D. Léger, *Le Féminisme en France*, París 1982; I. Lenz (ed.), *Die Neue Frauenbewegung in Deutschland. Abschied vom kleinen Unterschied. Eine Quellensammlung*, 2ª ed. actualiz., Wiesbaden 2010; M. Luxton, "Unsere Geschichte zurückgewinnen und unsere Politik neu beleben", en: *Argument* 303, año 55 (2013), fasc. 4, 508-521; H. Marcuse, "Marxismus und Feminismus" (1974), en: *Schriften*. 9, 131-142; J. Menschik, *Feminismus. Geschichte, Theorie, Praxis*, Colonia 1977; M. Mies, *Marxistischer Sozialismus und Frauenemanzipation*, La Haya 1981; –, "Subsistenzproduktion, Hausfrauisierung, Kolonisierung", en: *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis* 9/10, año 6 (1983), 115-124; K. Millett, *Sexual Politics*, Nueva York 1969; Ch. Mouffe, "The Sex/Gender System and the Discursive Construction of Women's Subordination", en: *Rethinking Ideology. A Marxist Debate*, en: *Argument*, n° extraord. 84, Berlín Occ. 1983, 139-143; Ch. Neusüss, *Die Kopfgeburten der Arbeiterbewegung. Oder Die Genossin Luxemburg bringt alles durcheinander*, Hamburgo 1985; C. Pasquinelli, -"Feministische Bewegung, neue Subjekte und Krise des Marxismus", en: *Neue Soziale Bewegungen und Marxismus*, *Argument*, n° extraord. 78, Berlín Occ. 1982,

159-170; C. Pateman, *El Contrato sexual*. Trad. de Ma. Luisa Femenías. Iztapalapa 1995; Projekt Sozialistischer Feminismus, *Geschlechterverhältnisse und Frauenpolitik*, *Argument*, nº extraord. 110, Berlín Occ. 1984; C. Ravaioli, *Frauenbefreiung und Arbeiterbewegung. Feminismus und die KPI* [1976], Hamburgo / Berlín Occ. 1977; R. Rossanda, "Über weibliche Kultur" (1981), en: –, *Auch für mich. Aufsätze zu Politik und Kultur* (ital. 1987), Hamburgo 1994, 60-80; S. Rowbotham, *Beyond the Fragments. The Women's Movement and Organizing for Socialism*, Londres 1979 (alem. *Nach dem Scherbengericht. Über das Verhältnis von Feminismus und Sozialismus*, Berlín Occ. 1981 y Hamburgo 1993); L. Sargent (ed.), *Women and Revolution. A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*, Londres 1981; T. Soiland, "Jenseits von *Sex* und *Gender*: Die sexuelle Differenz. Zeitdiagnostische Interventionen von Seiten der Psychoanalyse", en: A. Fleig (ed.), *Die Zukunft von Gender. Begriff und Zeitdiagnose*, Frankfurt/M 2014, 97-125; N. E. Thévenin, "Identité et Politique, Féminisme, quel avenir", en: *Elles voient rouge* 6/7, París 1982; S. Tömmel, "'Männlicher' Kapitalismus und 'weiblicher' Sozialismus. Zur Kritik von Herbert Marcuses Aufsatz 'Marxismus und Feminismus'", en: *Argument* 93, año 17 (1975) fasc. 9/10, 835-46; C. v. Werlhof, "Frauenarbeit: Der blinde Fleck in der Kritik der Politischen Ökonomie", en: *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis* 1, (1978) 18-32; E. Zaretsky, "Capitalism, the Family, and Personal Life. Part I", en: *Socialist Revolution* 13/14, año 3, (1973) 66-125.

Frigga Haug
Trad. de Lucio Piccoli

⇨ Abuso infantil, Acaparamiento de tierras, Albergues infantiles, Ama de casa, Amor, Amor libre, Aprender / Aprendizaje, **Bruja**, Cabeza y mano, **Carga doble de trabajo**, Casas de acogida de mujeres, Casta, **Caza de brujas**, Cibertariado, Clonar, Cocinera, Competencia, Competencia / Incompetencia, Complementaridad, Comuna, Conducta de vida, Contrato de género, **Control de la natalidad**, Cortesana, Criada, Crisis, Crítica (IV), Crítica feminista del derecho, **Cuerpo**, **Cuestión femenina**, Debate sobre el pañuelo, **Debate sobre el trabajo doméstico**, Democracia intersexos, **Día Internacional de la Mujer,** Dialéctica, Diosa, **Discusión feminista de la ética**, División del trabajo, **Doble militancia**, **Domestificación (del trabajo)**, Dominación, Economía dual, **Emancipación femenina**, Esfera pública de oposición, Estudios culturales, **Estudios de las mujeres**, Experiencia, Factor subjetivo, Familia, **Feminismo**, **Feminización de la pobreza**, Feminización del trabajo, **Formas mujer**, Formas históricas de individualidad, Gender Mainstreaming, **Heteronormatividad**, **Homosexualidad**, Investigación sobre la vida cotidiana, Investigación social de intervención, Jerarquía / Antijerarquía, Justicia, Kibbuz, Lacanismo, **Lenguaje de mujeres**, Liberación sexual, Machismo, Marxismo, **Masculinidad**, Matrimonio, Modo / Condiciones de vida, Modo de producción, Modo de producción doméstico, **Movimiento de mujeres**, **Movimiento lésbico**, Movimiento de los trabajadores, Niños / Infancia, Novela policial, Ortodoxia, Patriarcado, Perspectiva cuatro en uno, Plusvalor / Plusvalía, Poder, Política de equiparación, Política del trabajo femenino, **Política identitaria**, Realpolítik revolucionaria, **Relaciones de género**, Relaciones de producción, Rendimiento, Reproducción, Reproducción individual, Risa, Ser marxista, **Sexo / género**, Sexualidad, Socialismo, Sociedades igualitarias intersexos, **Teología feminista**, Teoría crítica (II), **Tercer mundo**, Tiempo disponible, (Tiempo de) trabajo socialmente necesario, Trabajo, Trabajo a jorna-

da reducida, Trabajo colectivo / total, Trabajo concreto y útil, **Trabajo de rememoración**, Trabajo en casa / teletrabajo, **Trabajo familiar / trabajo doméstico**, **Trabajo femenino**, Trabajo infantil, Trabajo individual, Trabajo inmaterial, Trabajo vivo, Trabajo voluntario, Valor de cambio, Vendedoras de mercado.

Masculinidad

Al.: Männlichkeit.
Ár.: ḏukūra.
Ch.: nanzi qigai 男子气概.
Fr.: masculinité.
I.: masculinity.
R.: mužestvennost'.

Los debates públicos sobre la "liberación de los hombres" y "el rol masculino" surgieron en la década de 1970, desatados por el **movimiento de mujeres**. Recién en la década de 1990, cuestiones de la m. se convirtieron en un tema político en muchas partes del mundo. Se desencadenaron debates sobre la educación de los niños, la asistencia sanitaria de los hombres, su participación en la violencia doméstica, su rol en el desarrollo social, etc. Estas discusiones no pueden rechazarse, como intentaron hacerlo varias izquierdas, en cuanto cuestiones del estilo de vida burgués; la demanda de saber sobre los hombres y sobre las nuevas imágenes de la m. proviene también de hombres de la clase trabajadora, cuya vida familiar o laboral se halla afectada por las cambiadas **relaciones de género**. Así, el comportamiento de hombres jóvenes económicamente marginalizados y salidos "de control" suscita fuertes ansiedades sociales. Los debates sobre los hombres y la m. reflejan al mismo tiempo la influencia del **movimiento de mujeres** y la reorganización estatal bajo el régimen de las leyes sobre equiparación de **género** y antidiscriminación.

Incluso más allá de los centros globales, la demanda de saber sobre la m. remite a problemas apremiantes. La sexualidad y la violencia masculinas fueron factores decisivos en la propagación de la pandemia de HIV/SIDA en el África subsahariana y en el sudeste asiático. La reconstrucción neoliberal impulsada por los así llamados "programas de ajuste estructural" empujó a grandes números de trabajadores hombres a relaciones precarias de ocupación y creó nuevas posiciones económicas para las mujeres. En los Estados postsocialistas y en las economías capitalistas en ascenso de China e India surgieron nuevos patriarcados y nuevas formas de disputa entre los **géneros**.

Al comienzo del siglo XXI, las **relaciones de género** en el mundo están cambiando y las modificaciones –relacionadas con ello– de los roles modélicos conciernen también a los hombres y los jóvenes. Las cuestiones de la m. son complejas, sumamente políticas y profundamente arraigadas en la vida económica y social y en la historia. Desde finales del siglo XIX, el pensamiento marxista tuvo poco para contribuir en estas cuestiones; la praxis política del movimiento de los trabajadores es incluso un ejemplo paradigmático de política masculinizada. Una perspectiva socialista democrática puede, sin embargo, enriquecerse mediante una crítica de la m. y una atención a las realidades vitales de hombres y jóvenes

que se encuentran estructuradas en términos de **género**.

1. Puesto que el **movimiento de mujeres** fue una fuerza motriz esencial en los debates sobre la desigualdad de **género**, las cuestiones de **género** fueron concebidas a menudo como **cuestiones femeninas**. Usualmente, se parte de los hombres como la norma y, como "**género**", vale el modo en que las mujeres se desvían de ella.

El pensamiento feminista intensificó esta tendencia por momentos, puesto que la investigación feminista se dirige principalmente a la vida de las mujeres en la medida en que las experiencias de estas se hallan ampliamente excluidas de la cultura patriarcal documentada. Pero el **género** es siempre relacional y abarca relaciones de deseo y de poder que deben ser investigadas desde todos los sectores implicados. Así como en el análisis de clases, también en el del **género** deben ser tomados en consideración tanto los grupos privilegiados como los subalternos.

La posición en el ordenamiento de **géneros** que la sociedad construye para los hombres puede desviarse de lo que los hombres realmente son, realmente quieren o realmente hacen. De ahí que resulte necesario investigar tanto las imágenes de la m. como las posiciones de los hombres. Raewyn Connell define la m. como "un lugar en las **relaciones de género**, en las prácticas a través de las cuales los hombres y las mujeres ocupan ese espacio en el **género** y en los efectos de dichas prácticas en la experiencia corporal, la personalidad y la cultura" (2003, 109). Las m. están referidas (a menudo, simbólica o indirectamente) a los **cuerpos** masculinos, pero no se hallan determinadas biológicamente. Así, puede hablarse de mujeres "masculinas", si estas se comportan de un modo que la sociedad considera como característico de los hombres.

En las primeras teorías procedentes del **movimiento de mujeres**, la crítica de la m. era concebida como problema del "rol masculino" (cf. Connell 1986). Esta así llamada teoría de los roles de **género** impugna los determinismos biológicos y explica los modelos de **género** a partir de las costumbres y usos que definen el comportamiento "correcto" para los hombres. Subraya cómo los jóvenes son confrontados durante su crecimiento por los adultos, la escuela, los medios y los *peer groups* [grupos de pares] con expectativas de comportamiento masculino. Puede explicar plausiblemente algunos aspectos del aprendizaje de la m., pero no permite ningún abordaje analítico de cuestiones del poder, de la violencia y de la desigualdad material. Enmascara diferencias en el interior de la feminidad y la m. y ofrece únicamente estrategias de transformación muy limitadas.

Un enfoque más agudo concibe a los hombres de un modo categorial como portadores de privilegios (Delphy 1970). Esta figura del pensamiento está en la base de, por ejemplo, la mayor parte de los debates en torno a la igualdad de oportunidades profesionales. En comparación con el enfoque de los roles masculinos, aquí pueden elaborarse mejor cuestiones relacionadas con el poder. Pero un enfoque categorial difícilmente pueda captar las contradicciones de **género**; por ejemplo, la violencia sexualmente estructurada de los hombres entre sí y de las mujeres entre sí (por ejemplo, la violencia por parte de hombres heterosexuales sobre hombres homosexuales). Tal enfoque presta poca atención a la interacción entre **género**, clase y "raza"; consecuentemente, enmascara, por ejemplo, la situación de hombres de la clase trabajadora, la importancia de sindicatos para mujeres de la clase trabajadora o de la *community organizing* [organización comunitaria] para mujeres indígenas.

Estas dificultades llevaron a muchos investigadores a una comprensión de la m. que se basa en el concepto de las **relaciones de género** (Kimmel *et al.* 2005; Connell 2009). El **género** es concebido como forma en la que se ordenan las praxis sociales (Connell 2003, 109). En los procesos formados por el **género**, el régimen de vida cotidiano se regula con referencia a un "campo de acción reproductivo", determinado por las estructuras corporales y los procesos de la reproducción humana, que explícitamente no se concibe como "base biológica" (Connell 2013, 29s.). Este campo de acción reproductivo abarca la atracción sexual y el coito, el alumbramiento y el cuidado de los niños, las diferencias y similitudes sexuales corporales. Los **cuerpos** participan del proceso histórico y son, por ello, tanto sujetos agentes como objetos. Las prácticas referidas al **cuerpo** se despliegan sobre planos tanto colectivos como individuales; en el plano colectivo, ellas representan un proceso social de corporeización social (*social embodiment*). En el proceso histórico, determinadas versiones de la femineidad y la m. se materializan como **cuerpos** provistos de significado y como significados corporeizados. Mediante las prácticas referidas al **cuerpo** y la corporeización social se forma más que la vida de los individuos: se conforma un mundo social.

Aunque la diferenciación de los **cuerpos** humanos en masculino y femenino (más algunos grupos intersexuales) constituye un punto de referencia fijo de las categorizaciones de **género**, este es un ordenamiento histórico que puede asumir diferentes formas históricas. Cuando hablamos de "m." y "femineidad", nombramos configuraciones de praxis genérica. Las m. y las femineidades deben entenderse como proyectos de **género** –ordenamientos dinámicos de praxis sociales– en los cuales nos creamos a nosotros mismos y, a la vez, somos creados en cuanto seres humanos particulares.

La formación dependiente del **género** de la praxis tiene lugar en todos los planos sociales. El **género** no es ningún ámbito 'superestructural', sino que se halla inserto en las relaciones de producción, en el orden de la propiedad, la división del trabajo, la distribución del poder en las sociedades capitalistas y la materialidad del **cuerpo**. Las configuraciones relativas al **género** se tornan claramente visibles en el curso de vida individual. Conforman el fundamento para la comprensión cotidiana de la m. y la femineidad. Tradicionalmente, los psicólogos han designado en este plano a las "configuraciones de la práctica sexual" (Connell 2003, 109) 'personalidad' o 'carácter'.

La crítica posestructuralista (cf. Hollway 1984) ha subrayado que las identidades de **género** son modificables porque las categorías mismas no son estables y porque en cada vida se entrecruzan numerosos discursos. Esto subraya un segundo plano, el del discurso, la ideología, la cultura. Las ciencias sociales han identificado un tercer plano de la configuración sexual de la praxis: instituciones como el Estado, el lugar de trabajo o la escuela. Las m. pueden ser consideradas como incluidas en un régimen de **género** de una institución o en un ordenamiento de **género** de una sociedad.

Las m. se forman en el marco de un proceso histórico de transformación social que presenta varios planos (Meuser 1998; Connell 2003, 122). Consecuentemente, no deben separarse de la transformación más importante en la historia universal moderna: la expansión y la conquista coloniales, la resistencia a ellas, el nacimiento del neocolonialismo y la globalización postcolonial. Esta fue de importancia fundamental para la construcción de m. tanto entre los colonizadores como entre los colonizados.

2. Luego de investigaciones que, desde la década de 1970, se circunscribieron principal-

mente a los centros globales, se desarrollaron a partir de la década de 1990 importantes proyectos de investigación en todo el mundo; por ejemplo, en Latinoamérica (Valdés y Olavarría 1998), en el mundo islámico (Ouzgane 2006), en Asia oriental (Louie y Low 2003) y en el sur de África (Shefer *et al.* 2007). Los resultados de estas investigaciones se diferencian claramente de representaciones anteriores sobre el rol sexual masculino y, aún más, de conceptualizaciones de una m. fijada naturalmente.

Así se hizo evidente que no hay ningún modelo universal de la m., sino que diferentes culturas y épocas construyen diversamente la m.: algunas declaran héroes a los soldados y ven a la violencia como la suprema prueba de la m., otras desprecian las virtudes castrenses y rechazan categóricamente la violencia; algunas consideran el **sexo** homosexual como incompatible con la verdadera m., otras creen que nadie puede ser un auténtico hombre si no ha tenido relaciones homosexuales. En las sociedades multiculturales, hay consecuentemente varias definiciones de m. (cf. Connell 2005, 71ss.).

Además, en un entorno cultural dado, hay más de un tipo de m. En cada lugar de trabajo, en cada vecindario y cada *peer group*, se hallan en general diferentes representaciones de la m. y diferentes tipos de vivirla ("doing" masculinity ["hacer" la m.]). Por ejemplo, en las capas medias urbanas, una forma de la m. se halla organizada en torno a la dominancia (enfatiza, por ejemplo, cualidades de liderazgo en la gestión empresarial); otra, en torno a la competencia (subraya, por ejemplo, la profesionalidad y el conocimiento técnico). Sin embargo, las distintas m. no coexisten simplemente como estilos de vida diferentes, sino que interactúan en determinadas relaciones. Por lo general, ciertas m. son más reconocidas que otras. Algunas pueden estar proscriptas, como las m. homosexuales en las culturas influidas por Europa. Algunas m. están marginalizadas, como, por ejemplo, los grupos indígenas en colonias de asentamientos tales como las de Chile o Australia. Otras, como las de los héroes deportivos, representan, en el plano simbólico, propiedades a ser admiradas.

Connell (2003, 117) designa la forma culturalmente dominante de la m. en un entorno determinado como "m. hegemónica". Basándose en Antonio Gramsci, el concepto de hegemonía en Connell, al aplicarse a las **relaciones de género**, pone el acento sobre las relaciones de poder entre los seres humanos que se hallan determinadas por el **género**. "Hegemónico" designa una posición de autoridad y liderazgo culturales, no dominación total; otras formas de m. existen al mismo tiempo. La m. hegemónica en cada caso no tiene por qué ser la más ampliamente difundida: así, por ejemplo, en los *peer groups* escolares, los jóvenes autoritarios son admirados por los muchos que no dominan el autoritarismo hegemónico. Pero la m. hegemónica está presente de tal modo que los observadores la percibirían como "el" rol masculino.

La m. hegemónica no es hegemónica meramente frente a otras m., sino en el interior de todo el ordenamiento de **género**. Esta es una expresión históricamente específica del privilegio que los hombres en cuanto grupo disfrutan respecto de las mujeres. La jerarquía de las m. refleja, a su vez, la participación desigual que los diferentes grupos de hombres tienen de este privilegio. Aun cuando el concepto de hegemonía, en cuanto teorización de las relaciones de poder referidas al **género**, pueda captar aspectos importantes en la trabazón de las m., ha sido criticado tanto desde una perspectiva histórica como desde puntos de vista materialistas y postestructuralistas (Connell *et al.* 2005, 4). Richard Howson, por ejemplo, critica la m. hegemónica como una conceptualización que pasiviza, que propicia una visión históricamente determinista

de la situación hegemónica (2006, 5). De acuerdo con Howson, Connell reproduce una estructura de dominancia singular dentro del sistema patriarcal como si se tratara de un tipo ideal y oculta el variado potencial de resistencia; en vez de una "de-gendering strategy" [estrategia de de-sexualización], es necesaria una "re-gendering strategy" [estrategia de re-sexualización] que aspire a un pluralismo de **géneros** radical (Howson 2006, 6).

La m. también existe, desprendida de personas concretas, en la cultura. Imágenes estereotipadas de esta m. se hallan enormemente presentes en los medios, por ejemplo en los videojuegos o en el deporte. Investigaciones han mostrado cómo se produce estructuralmente una m. agresiva a través de los patrones de competencia, los sistemas de entrenamiento y las jerarquías verticales de rangos y premios (Messner 2007). El hecho de que el **género** surja recién cuando los seres humanos actúan, incluso si esta acción se apoya en estructuras preexistentes, ha arrojado nuevas luces sobre la conexión entre la m. y el crimen. No hay ningún carácter masculino fijo que encuentre expresión en el crimen; más bien, un amplio espectro de hombres –desde bandas empobrecidas de jóvenes hasta criminales económicos– se sirve del crimen como recurso para construir determinadas m.

La m. no se 'alcanza' nunca de una vez por todas. Desde los fisicoculturistas en el gimnasio, pasando por los managers en las salas de reuniones, hasta los jóvenes en el patio de la escuela y los trabajadores en el edificio de la fábrica, se requieren permanentemente esfuerzos para mantener las m. convencionales. Esto también vale para las m. no convencionales: incluso en hombres gay, como muestra Gary Dowsett (1996), la identidad y las relaciones sociales descansan en complejos y continuos trabajos de construcción.

El hecho de que las m. requieran reproducción constante se debe esencialmente a que ellas no son ningún modelo simple y homogéneo. Detalladas investigaciones etnográficas y psicoanalíticas sobre el **género** muestran a menudo contradictorias lógicas y formas del deseo. Una heterosexualidad activa puede yacer como una fina capa emocional sobre un deseo homosexual más profundo. La identificación de un joven con los hombres puede coexistir o estar en conflicto con la identificación con mujeres. El ejercicio público de una determinada m. puede requerir acciones ocultas que corren por debajo de esta. Las m. esconden siempre un sinnúmero de posibilidades (*Widersprüche,* 1998).

Las m. son construidas en el proceso histórico y pueden, consecuentemente, ser también deconstruidas y reemplazadas. Conforme a esto, las prácticas sexuales de los hombres se hallan directamente insertas en el proceso histórico, como, por caso, en las convulsiones de la Modernidad (Meuser 1998) y la construcción de la colonialidad (Morrell 2001). El clásico estudio de Mike Donaldson (1991) sobre la m. de los trabajadores en la región australiana de Illawarra, marcada por la minería de carbón y la industria pesada, ilustra cómo se engranan dinámicas diferentes. Los trabajadores estaban aquí casi completamente segregados por **género**; se hallaba profundamente arraigado un modelo patriarcal de sustentador-ama de casa. En las épocas de crecimiento económico y plena ocupación, les resultaba fácil a los hombres construirse una existencia y sustentar a sus familias (tal como ellos lo percibían), pero únicamente al precio de agotarse físicamente por el trabajo pesado con el correr de los años. La capacidad de soportar estas condiciones se convirtió en un pilar central de la m. hegemónica local, que destacaba la dureza masculina y la diferencia respecto de la vida de las mujeres. Esta m. impulsó la fuerza de combate de los sindicatos; mantuvo empero al mismo tiempo la dominancia de los hombres sobre las

mujeres y, para muchos, destruyó finalmente el fundamento físico de la vida. Los cambios económicos les quitaron el terreno en muchos lugares a tales m. hegemónicas locales.

3. El orden económico capitalista moderno es el resultado de 500 años de expansión colonial, imperialismo y dominación global postcolonial. Esta historia es esencial para la comprensión de las m. en el siglo XXI. La creación del orden social imperial fue acompañada de condiciones particulares para las prácticas sexuales de los hombres.

Ya la expansión misma fue principalmente obra de grupos segregados de hombres –soldados, marinos, comerciantes, administradores, misioneros y algunos que eran todo esto en uno–. Estos hombre provenían de las ramas profesionales y los ambientes más fuertemente segregados de los centros imperiales; muchos eran posiblemente, en particular medida, desarraigados. El proceso de conquista produjo m. de frontera, que combinaron la cultura de trabajo de estos grupos con una particular brutalidad y un individualismo egocéntrico.

La historia política del imperialismo revela los débiles controles que los Estados conquistadores ejercieron sobre las fronteras [*frontiers*] coloniales. Los monarcas españoles controlaban tan poco a los conquistadores como los gobernadores de Sidney controlaban a los *squatters* y los de Ciudad del Cabo a los bóeres. Esto se expandió también a otras formas de control social, como, por ejemplo, la sexualidad de los hombres. La violación de mujeres indígenas y el concubinato fueron características universales de las conquistas imperiales. En determinados casos, las m. de fronteras se mantuvieron, en cuanto tradiciones culturales locales, incluso mucho después de la desaparición de la *frontier*; como, por ejemplo, en los gauchos de América del Sur y los *cowboys* del oeste de EE.UU.

La creación de una m. de colonos más ordenada, en la mayoría de los casos, luego del traslado de mujeres y las primeras generaciones nacidas en el lugar, fue en parte un objetivo explícito de la política estatal: por ejemplo, en la Nueva Zelanda de finales del siglo XIX (Philipps 1987), cuando se trataba de la pacificación de la *frontier* y la construcción de una economía marcadamente agrícola. En parte, fue el proyecto de instituciones creadas a partir de iniciativas de los colonos, como las escuelas de élite en las colonias británicas en, por ejemplo, el sur de África y Australasia (Morrell 2001).

Las repercusiones del colonialismo sobre la construcción de la m. de los colonizados se hallan menos documentadas. La conquista y la colonización destruyeron todas las estructuras de las sociedades indígenas, incluyendo los ordenamientos de **género**. Esto sucedió en parte por medio de la violenta disolución de las comunidades indígenas (como en el robo de tierras en el este norteamericano y en el sudeste australiano); en parte, sucedió por medio de la migración y la deportación genéricamente específicas de fuerzas de trabajo (como en el empleo de esclavos en las plantaciones de caña de azúcar en Brasil y el Caribe, o de negros en las minas de oro sudafricanas) y, en parte, por ataques ideológicos sobre ordenamientos sexuales locales (como en la lucha de los misioneros contra la tradición 'berdache' de un tercer **género** en Norteamérica; cf. Connell 2005, 79). También las formas de la resistencia contra la colonización influyeron en la construcción de m., por ejemplo, en la provincia sudafricana de Natal, donde la persistente resistencia del reino zulú se convirtió en un factor clave de la movilización de identidades masculinas étnico-nacionales en el siglo XX.

El orden social imperial creó –en el curso de la jerarquización de comunidades y etnias– también una jerarquía de las m. según su 'gra-

do de m.'. En la India británica, por ejemplo, los hombres bengalíes eran considerados afeminados, mientras que los pashtunes o los sijs pasaban por fuertes o guerreros. Diferenciaciones similares hubo en Sudáfrica entre los "hotentotes" y los zulúes y, en Norteamérica, entre, por un lado, los zuñis, los navajos y otras tribus y, por el otro, los iroqueses, los siux y los cheyenes.

Al mismo tiempo, la polarización de las diferencias de **género** en la cultura europea suministró símbolos universales para la superioridad y la inferioridad. Para los colonizadores, el conquistador resultaba viril, mientras que el colonizado pasaba por sucio, sexualizado y afeminado o pueril. En las colonias, los hombres indígenas eran llamados por los colonizadores con el mote de *boy*. A finales del siglo XIX, las barreras étnicas en las sociedades coloniales se intensificaron; la ideología de **género** y el racismo se ensamblaron de un modo que no volvió a separarse en el siglo XX.

A raíz de las relaciones de poder imperiales, los ordenamientos de **género** indígenas pasaron a estar bajo el yugo de los conquistadores. La demarcación de fronteras del racismo colonial tardío no debía evitar únicamente la "contaminación" desde abajo, sino también prevenir una posible equiparación con los nativos (*going native*). A la inversa, las cargas, oportunidades y ventajas del imperio podían empero transformar también los ordenamientos de **género** entre los colonizadores. Así, se modificó el trabajo de mujeres casadas en el hogar, en tanto que los nativos fueron empleados en gran número como sirvientes o empleadas domésticas. La constelación imperial influyó también sobre los ordenamientos de **género** de los centros mismos, como se muestra en Gran Bretaña, por ejemplo, con el mimetismo colonialista del explorador y el culto en torno al héroe nacional Lawrence de Arabia. Las dinámicas de **género** de los continentes pasaron a relacionarse recíprocamente.

El mundo imperial creó dos constelaciones diferentes para la modernización de las m. En la periferia, la violenta reestructuración de la economía condujo a una individualización de las relaciones sociales y a la racionalización de la economía. De este proceso resultaron por doquier m. que se orientaron al cálculo racional de intereses propios, lo que reforzó el contraste, típico en Europa, entre el hombre racional y la mujer irracional.

En los centros, la acumulación de la riqueza posibilitó una especialización de las funciones de liderazgo en el interior de las clases dominantes. En las luchas por la hegemonía que se siguieron de ello, las m. que se amparaban en la dominancia y la violencia se separaron de aquellas que, en primera línea, reclamaban competencia profesional. Los compromisos de clase, posibilitados por el desarrollo de los Estados de bienestar en Europa y Norteamérica, estuvieron acompañados de compromisos de **género**. Las olas del **movimiento de mujeres** pusieron en entredicho los privilegios legales de los hombres y forzaron concesiones del Estado. En este contexto, surgieron proyectos para la transformación de la m.: por ejemplo, las asociaciones de abstinencia –que promovían la moderación o la prohibición del consumo de alcohol–, el movimiento a favor del matrimonio de convivencia y el movimiento por los derechos de los homosexuales. Pero no todas estas reconstrucciones de la m. enfatizaron la tolerancia o se movieron en dirección a la androginia. La vehemente política de la m. por parte del fascismo, por ejemplo, puso el énfasis en la dominancia, la diferencia y la violencia. Estos patrones se encuentran también aún a comienzos del siglo XXI en los movimientos racistas.

La descolonización perturbó las jerarquías de **género** del orden colonial. Cuando los movimientos anticoloniales entraron en la lucha armada, cultivaron en ocasiones la dureza y la propensión a la violencia masculinas;

por ejemplo, Frantz Fanon celebró esto como respuesta necesaria a la violencia y la 'desmasculinización' coloniales. Como resultado de la descolonización, se quebrantaron una vez más los ordenamientos de **género** basados en lo comunitario y las m. se reorientaron hacia contextos nacionales e internacionales.

Luego del derrumbe de la Unión Soviética y la caída del socialismo postcolonial, la política mundial se orientó cada vez más hacia los intereses del capital transnacional y la creación de mercados globales. Incluso cuando la agenda neoliberal emplea el idioma genéricamente neutral de los 'mercados', los 'individuos' y las 'decisiones libres', persigue una política implícita de **género**. El individuo de la teoría neoliberal porta los trazos característicos y los intereses de un emprendedor masculino.

El poder crecientemente desregulado de las multinacionales dota, a grupos determinados de hombres, de un poder estratégico en la medida en que los departamentos ejecutivos se hallan casi exclusivamente ocupados por hombres (Olavarría 2009; Connell 2010). En consecuencia, no sorprende que el (re)ingreso del capitalismo en Europa oriental y la ex Unión Soviética se halle acompañado por una reintensificación de las m. dominantes y un empeoramiento parcialmente dramático de la posición social de las mujeres.

La forma hegemónica de la m. en el ordenamiento global de **géneros** al comienzo del siglo XXI es, consecuentemente, la de aquellos actores que controlan las instituciones dominantes, esto es: la de las principales fuerzas económicas y los propietarios que operan en los mercados globales, y la de las fuerzas políticas dirigentes que negocian con ellos (a menudo, ambos grupos se mezclan). Esta forma de la m. es difícilmente accesible para la investigación sociológico-etnográfica. Indicios de su carácter se encuentran, empero, en la bibliografía sobre el *management* y en el periodismo económico, en autorrepresentaciones de empresarios y en estudios sobre las élites locales de negocios (Donaldson y Poynting 2007).

En una primera aproximación, esta "m. trasnacional de negocios" (Connell 2005, 77) se halla signada por un egocentrismo creciente, lealtades limitadas (incluso, hacia el empresario) y un sentimiento de responsabilidad decreciente respecto de otros grupos sociales (lo que vuelve menos probables los compromisos de clase). Dispone de una racionalidad técnica limitada (por ejemplo, la teoría del *management*). Esta m. se diferencia de la m. burguesa tradicional por medio de una sexualidad crecientemente liberalizada, acompañada de un relacionamiento con mujeres que asume crecientemente la forma mercantil. El control de los medios masivos de comunicación por medio de las multinacionales no aspira únicamente a la acumulación, sino también a la regulación de todo el ordenamiento de **géneros**. No es ninguna casualidad que el **feminismo** (así como los sindicatos) sea desacreditado y ridiculizado de manera rutinaria en los medios masivos de comunicación comerciales.

4. Las discusiones sobre el 'rol masculino' ponen a menudo de relieve aspectos emancipadores para todos. Así como las mujeres, los hombres estarían también en condiciones de romper con su rol de **género** y llevar una vida mejor y más sana. El hecho de que solo pocos hombres adhieran a movimientos de liberación acordes con esto remite a un lugar vacante para el análisis: la posición dominante de los hombres en el ordenamiento de **géneros** les proporciona ventajas materiales (con relación al ingreso, al poder político, al control del patrimonio empresarial, etc.), cuyas dimensiones son menospreciadas en la mayoría de los casos.

Connell (2013, 192) designa estas ventajas colectivas de los hombres como 'dividendos patriarcales'. En los países ricos, la segregación genérica de la fuerza de trabajo apenas se redujo incluso a comienzos del siglo XXI. La participación de hombres en los parlamentos ha disminuido poco en todo el mundo, si bien en varios países, incluso de Latinoamérica, hay mujeres en la cima del gobierno. Cuando las empresas, bajo el liderazgo de la m. trasnacional de negocios, rebasan las fronteras nacionales, se sustraen de manera creciente a las estructuras políticas propias del Estado nación, en cuyo plano luchan las mujeres por la igualdad de **género**. Ramas internacionales de la industria, tales como el procesamiento de textiles o la producción de microprocesadores, son lugares de un sexismo desenfrenado. La violencia con la que muchos hombres siguen tratando a las mujeres no puede ser comprendida sin considerar los privilegios (materiales y psicológicos) que ellos procuran defender.

¿Qué podría debilitar la conexión de los hombres con la sociedad patriarcal? En primer lugar, la 'fuerza de atracción' de la justicia no ha de ser menospreciada: los hombres pueden apoyar transformaciones en la medida en que las encuentren justas. El histórico compromiso del movimiento de los trabajadores por la igualdad social también puede desplegar fuerzas si se lo dirige hacia las **relaciones de género**, por más que en los sindicatos y los partidos de trabajadores se oriente muy poco hacia la igualdad de **género**.

En segundo lugar, hay grupos de hombres que prácticamente no sacan provecho de los dividendos patriarcales. Los niveles superiores del poder son ocupados por hombres burgueses, no por los de la clase trabajadora. Hombres jóvenes de la clase trabajadora, expropiados económicamente por el desempleo estructural, posiblemente no tengan ninguna ventaja económica respecto de las mujeres en sus comunidades. Otros grupos de hombres pagan el precio –junto con las mujeres– de la conservación de un ordenamiento de **género** desigual: incluso en los centros, los hombres homosexuales son, a menudo, blanco de prejuicios y violencia; en cuanto hombres que son considerados como mujeres, se los abusa a menudo; y, en los antiguos países coloniales, los hombres indígenas se hallan expuestos en una medida extremadamente alta al desempleo y al castigo carcelario.

En tercer lugar, los hombres tienen también intereses que no son exclusivamente egoístas. Los intereses pueden estar construidos relacionalmente, esto es, dentro de relaciones sociales. La mayoría de los hombres comparten intereses en común con determinadas mujeres: por ejemplo, como padres que requieren para sus hijos una buena tutela y una buena asistencia sanitaria; o como trabajadores a favor de mejores condiciones de trabajo y seguridad. Los hombres homosexuales luchan con las lesbianas contra la discriminación. La mayoría de los hombres tienen una red densa de relaciones con mujeres: con madres, esposas, compañeras, hermanas, hijas, tías, abuelas, amigas, colegas y vecinas. Cada una de estas relaciones puede fundamentar para los hombres un interés reformador. Al mismo tiempo, ciertamente, se topan con ataques de otros hombres y algunas mujeres, tanto de manera personal como en los medios masivos, aquellos hombres que desarrollan una política orientada a la igualdad de **género**. Una deconstrucción de la desigualdad de **género** que requiera la reconstrucción tanto de la vida personal como de la pública se topa con resistencias que, a menudo, se articulan como ofensas, sentencias equivocadas e ira.

¿A qué aspira una reforma de la m.? Los reformadores tempranos de los roles de **género** querían suprimir la m. (y la femineidad) mediante un movimiento nivelador de la diferencia de **género** dirigido a la mezcla andró-

gina de ambos roles de **género**. El objetivo alternativo es no suprimir las **relaciones de género**, sino democratizarlas. Esto requiere una reconfiguración de las prácticas de **género** de la que pueden derivarse unas m. que estén orientadas a una igualdad de **género**, en lugar de a una jerarquización. Sobre esta lógica se basan muchas reformas. Estudios sobre la participación masculina en medidas reformistas relacionadas con los **géneros** en India muestran el espectro de formas que puede adoptar una democratización de las **relaciones de género**, desde la instrucción en desarrollo comunitario hasta nuevas formas económicas (Chopra 2007).

La dimensión corporal del **género** es considerada a menudo como el límite último de la transformación. Si, en cambio, el **género** se concibe como el modo en que los **cuerpos** se hallan incluidos en el proceso histórico y social, se muestran contradicciones en las formas existentes de la corporalidad (*embodiment*) y grandes posibilidades para la re-formación (*re-embodiment*) de los **cuerpos** masculinos.

Una nueva composición de los elementos del **género** es únicamente una perspectiva si la unión de **género** y desigualdad se disuelve. La diferencia solo podrá ser reorganizada cuando, al mismo tiempo, la hegemonía masculina se ponga en entredicho. Una estrategia para la nueva recomposición requiere un proyecto de justicia social.

La política de **género** es compleja porque las **relaciones de género** atraviesan diferentes campos de praxis. La justicia social solo es alcanzable por medio del rechazo de la supremacía de los hombres en el Estado, la profesión y los departamentos ejecutivos, así como por medio de la finalización de la violencia contra las mujeres.

Recién desde comienzos del siglo XXI, estos objetivos –que, hasta entonces, eran buscados, ante todo, en planos locales; como mucho, nacionales– son retomados también en foros internacionales; por ejemplo, en el documento emitido en 2004 "El papel de los hombres y los jóvenes en la conquista de la igualdad de **género**", de la Comision on the Status of Women [Comisión sobre el estatus de las mujeres] de las Naciones Unidas. Al mismo tiempo, se despliegan proyectos locales para la transformación de las **relaciones de género** en todos los continentes; en parte, a través de ONGs; en parte, a través de instituciones públicas (Lang *et al*. 2008). Muchos de estos proyectos se hallan reunidos en la red internacional MenEngage. La reforma de la m. es, si se la emprende en conjunto con otras luchas emancipadoras, una contribución esencial para la supervivencia de la humanidad y la justicia social.

Bibliografía: R. Chopra (ed.), *Reframing Masculinities; Narrating the Supportive Practices of Men*, New Delhi 2007; R. Connell, "Zur Theorie der Geschlechterverhältnisse", en: *Argument*, año 28 (1986), n° 157, 330-344; –, *Masculinidades.* Trad. de Irene Ma. Artigas. México 2003; –, "Globalization, Imperialism, and Masculinities", en: M. S. Kimmel, J. Hearn y R. Connel (eds.), *Handbook of Studies on Men and Masculinities*, Thousand Oaks 2005, 71-89; –, *Gender: In World Perspective*, Cambridge 2009; –, "Im Innern des gläsernen Turms: Die Konstruktion von Männlichkeit im Finanzkapital", en: *Feministische Studien*, 28/1 (2010), 8-24; –, *Gender*, ed. por I. Lenz y M. Meuser. Trad. de R. Kößler. Wiesbaden 2013; –, J. Hearn, M. S. Kimmel, "Introduction", en: –, *Handbook of Studies on Men and Masculinities*, Thousand Oaks 2005, 1-12; Ch. Delphy, "L'Ennemi principal" , en: *Partisans* 54/55 (1970), 157-172; M. Donaldson, *Time of Our Lives; Labour and Love in the Working Class*, Sydney 1991; – y S. Poyting, *Ruling Class Men: Money*, *Sex*, *Power*, Berna 2007; G. W. Dowsett,

Practicing Desire: Homosexual Sex in the Era of AIDS, Stanford 1996; W. Hollway, "Gender difference and the production of subjectivity", en: J. Henriques *et al.* (eds.), *Changing the Subject*, Londres 1984, 227-263; R. Howson, *Challenging Hegemonic Masculinity*, Londres / Nueva York 2006; M. S. Kimmel, J. Hearn y R. Connell (eds.), *Handbook of Studies on Men and Masculinities*, Thousand Oaks 2005; J. Lang, A. Greig y R. Connell, en colaboración con la Division for the Advancement of Women, *The Role of Men and Boys in Achieving Gender Equality*, Women2000 and Beyond Series, Nueva York 2008; K. Louie y M. Low (eds.), *Asian Masculinities; The Meaning of Practice of Manhood in China and Japan*, Londres 2003; M. A. Messner, *Out of Play: Critical Essays on Gender and Sport*, Albany 2007; M. Meuser, *Geschlecht und Männlichkeit: Soziologische Theorie und kulturelle Deutungsmuster*, Opladen 1998; R. Morrell, *From Boys to Gentlemen: Settler Masculinity in Colonial Natal 1880-1920*, Pretoria 2001; J. Olavarría (ed.), *Masculinidad/es y globalización: Trabajo y vida privada*, *familia/s y sexualidad/es*, Santiago de Chile 2009; L. Ouzgane (ed.), *Islamic Masculinities*, Londres 2006; J. O. C. Phillips, *A Man's Country? The Image of the Pakeha Male: A History*, Auckland 1987; T. Shefer, K. Ratele, A. Strebel, N. Shabalala y R. Buikema (eds.), *From Boys to Men. Social constructions of men in contemporary society*, Lansdowe / Sudáfrica 2007; T. Valdés y J. Olavarría (eds.), *Masculinidades y Equidad de Género en América Latina*, Santiago de Chile 1998; *Widersprüche* 67, "Multioptionale Männlichkeiten?", año 18 (marzo de 1998).

Raewyn Connell
Trad. de Francisco García Chicote

⇀ Americanismo, Biologismo, Cocinera, Cortesana, Criada, Criminología crítica, **Cuestión femenina**, Cultura, **Debate sobre el trabajo doméstico**, Dominio, Élite, Élite del poder de los EE.UU., **Emancipación femenina**, Familia, **Feminismo**, Feminización del trabajo, Fordismo, Hegemonía, **Heteronormatividad**, **Homosexualidad**, Identidad, Identificación, Lengua, Liberación sexual, Machismo, **Marxismo-Feminismo**, Matriarcado / Derecho materno, Matrimonio, **Movimiento de mujeres**, Movimiento homosexual, **Movimiento lésbico**, Orden simbólico, Patriarcado, Poder, Políticas identitarias, Raza / Clase / Género, **Relaciones de género**, Relaciones de producción, Servidumbre / Esclavitud, Sexismo, **Sexo / Género**, Sexualidad, Sociedades igualitarias intersexos, Violencia.

Misoginia

Al.: Misogynie.
Ar.: kurh an-nisāʾ.
Ch.: dui nüxing de choushi
对女性的仇视.
F.: misogynie.
I.: misogyny.
R.: ženonenavistničestvo.

La actitud despectiva más antigua, más arraigada y más extendida en la historia de la humanidad es la que se refiere a las mujeres. Desde la tradición precristiana y cristiana de Occidente hasta el yin y el yang de Oriente, desde los mitos de los pueblos originarios de México, EE.UU. y Colombia hasta los inuit: en todas partes, se le atribuye a la mujer estar llena de carencias, ser inferior al hombre.

En el *MC* se expone "la historia de todas las sociedades que han existido hasta hoy" en cuanto "historia de […] luchas de clases" (MEW 4, 462; *MC*, 25) o "de antagonismos de clase, que en las diversas épocas asumieron

formas diversas" (480; 49). Enfocando una dimensión particular de la lucha de clases, Engels puntualiza que "la supremacía efectiva del hombre en la casa" habría hecho "caer los postreros obstáculos que se oponían a su poder absoluto" (MEW 21, 158; *OF*, 216). Para Marx y Engels, las condiciones del sometimiento de las mujeres por parte de los hombres, y, por tanto, de la m., están insertas en esta teoría suprahistórica del conflicto, a tal punto que representan un aspecto constitutivo de la historia situado al mismo nivel que el antagonismo de capitalistas y proletarios y de naciones dominantes y colonizadas. Consecuentemente, Engels expresa: "el primer antagonismo de clases que apareció en la historia coincide con el desarrollo del antagonismo entre el hombre y la mujer en la monogamia; y la primera opresión de clases, con la del **sexo** femenino por el masculino" (68; 84).

1. La primera forma de opresión de clase surgió con la formación de la sociedad misma, cuando esa parte del mundo que más tarde se concibió como 'civilizada' dejó atrás el sistema tribal y de clanes. Antes de esta transición, que tuvo lugar hacia el año 10.000 a.C., las comunidades estaban organizadas en tribus y grandes familias, lo que les confería a las mujeres influencia y poder. A diferencia de la paternidad, la maternidad era siempre comprobable, por lo que se respetaba a la mujer como garante de la continuidad de la familia. El derrocamiento del matricentrismo operó una transformación en la estructura moral, económica y sociopolítica de la sociedad, sustituyendo el alto estatus de las mujeres por un poder despótico de los hombres y opresión de las mujeres.

A partir de este momento, se transformó la comunidad. El "hombre superior", plantea Marilyn French, "intentó fundar una comunidad que trascendiera las familias humanas, más duradera, y que le ofreciera más control: un Estado" ([2002] 2008, 67). Con "leyes específicas según el **género**" se codificó la degradación de la mujer (109). Su "degradación" se refleja, por ejemplo, en el "mito religioso babilónico": allí "al principio, las diosas rigen solas, luego, con un consorte masculino y, finalmente, son esposas subordinadas a los dioses masculinos dominantes" (109s.). Engels lo sintetiza como sigue: "El derrocamiento del derecho materno fue la *gran derrota histórica del sexo femenino en todo el mundo*. El hombre empuñó también las riendas en la casa; la mujer se vio degradada, convertida en la servidora, en la esclava de la lujuria del hombre, en un simple instrumento de reproducción. Esta baja condición de la mujer […] ha sido gradualmente retocada, […] pero no, ni mucho menos, abolida" (MEW 21, 61; *OF*, 72s.). La mujer fue apartada del quehacer de la sociedad y glorificada como un ser maravilloso y maternal. Al mismo tiempo, la dominación sobre las mujeres se justificó 'científicamente' con su imperfección e irracionalidad. Tales concepciones pudieron tanto desplegarse en las superestructuras –que se corresponden con la estructura representada por la dominación material de los hombres– como penetrar profundamente en el sentido común.

2. Aunque los testimonios más llamativos de la m. sean localizados, a menudo, en el cristianismo, las líneas centrales de la argumentación se encuentran ya en la Antigüedad. Así, hacia el año 700 a.C., en *Trabajos y días*, Hesíodo representa a la mujer como Pandora con la caja, creada por Zeus para traer males a la tierra a manera de castigo por el robo cometido por Prometeo. En Hesíodo, la criatura femenina es encarnada por una "linda y encantadora figura de doncella" (125), con gracia y pasión consumidoras. Ella es el "espinoso e irresistible engaño" (126) de Zeus; su aparición en el mundo de los seres humanos anuncia el fin de la dichosa existencia de los

hombres que, hasta entonces, habían vivido libres de males, así como del trabajo y de la enfermedad mortal.

Platón le atribuye a la mujer una "debilidad" "por naturaleza"; poseería menos "virtud" que el hombre, siendo "más amiga de actuar a hurtadillas y más tramposa" (*Leyes* VI, 781a-c; 490). En este sentido, distingue, por ejemplo, una música "magnificente" que "tiende a la valentía" y corresponde a "lo masculino", y otra música que "se inclina más al orden y la prudencia", "más [adecuada a] lo femenino" (VII, 802e; 37). No obstante, con respecto a un Estado futuro, considera que, en él, las mujeres deberán "tejerse una vida laboriosa, en absoluto fácil ni regalada, y concentrarse también en el cuidado de la casa y de los enfermos, la administración de la economía y la crianza de niños" (806a; 43).

Para Aristóteles, "la hembra [es], en cuanto hembra, paciente", mientras que "el macho" es el "motor y agente" (*RA*, 114), y allí donde no se las restringe mediante leyes, las mujeres vivirían "sin freno toda clase de intemperancia y molicie" (*Pol*, II, 1269b, 125). El "relajamiento" de las mujeres sería "perjudicial tanto para el propósito de la constitución como para la prosperidad del Estado" (124; trad. mod.).

Como en el mito antiguo, en el cristianismo, la mujer es la causa de los males para el hombre. Pablo informa: "pues Adán fue formado primero y después Eva. Y no fue Adán el que se dejó engañar, sino la mujer, y por ella vino la desobediencia" (1 *Tim* 2,13s.). Para Agustín de Hipona, las mujeres representan "la parte [de la humanidad] que pudiéramos llamar concupiscencial, la parte sobre la que el espíritu ejerce el dominio, espíritu que, a su vez, cuando se lleva una vida sumamente recta y ordenada, está sometido a Dios" *(El trabajo de los monjes,* cap. XXXII). Aunque reconozca que la mujer posee razón, esta sería pequeña comparada con la del hombre, lo que la convierte en su sierva y le encomienda a él la ocupación con cuestiones 'trascendentes'. Agustín de Hipona se sirve de una utopía –la ciudad de Dios o el Estado ideal– para legitimar la discriminación de las mujeres en la Tierra, de cuya imperfección ellas son, además, responsables.

Según Tomás de Aquino, "la mujer, por naturaleza, fue puesta bajo el sometimiento del hombre" [*subiectione naturaliter*], pues "la misma naturaleza dio al hombre más discernimiento" (*Suma teológica*, I, C. 92 art. 1; trad. mod.). Tomás de Aquino ve ya establecida esta jerarquía natural en el plano celestial, pues "se encuentra la imagen de Dios en el hombre y no en la mujer. El hombre es principio y fin de la mujer, como Dios es principio y fin de toda criatura" (C. 93, art. 4). Ciertamente, también la mujer habría sido creada por Dios, pero, debido a su condición fisiológica resultante del pecado original, se mostraría incapaz de superar su inferioridad y así, para Tomás de Aquino, aparece como un "producto de su propia condición corporal" (Ercolani 2016, 70s.). Estaría obligada a poner su **cuerpo** a disposición de actividades inferiores, como las tareas domésticas y la crianza de los hijos, y no podría desarrollar sus capacidades mentales.

3. En la época de Engels, la liberación de la mujer se acerca al ámbito de lo posible con el surgimiento de la gran industria, pues esta última "no solamente permite el trabajo de la mujer en gran escala, sino que hasta lo exige y tiende más y más a transformar el **trabajo doméstico** privado en una industria pública" (MEW 21, 158; *OF*, 216, trad. mod.). No obstante, para las mujeres, la situación en las fábricas está muy lejos de ser liberadora. El poder despótico del fabricante se extiende sobre todos los trabajadores, pero afecta de manera particularmente humillante a las mujeres, ya que, si el fabricante así lo desea, "su

fábrica es también su harén" (MEW 2, 373; *Situac.*, 153).

El poder autoritario del hombre sobre la mujer dentro de la familia patriarcal se encuentra en conexión con la producción capitalista. En *MC*, Marx y Engels transfieren las relaciones de dominación de la sociedad en general a las **relaciones de género**. Muestran al hombre en el papel del burgués y a la mujer, en el del proletariado. En su mujer, el burgués ve "un mero instrumento de producción" (MEW 4, 478; 47). En este mismo sentido, Engels constata que la "familia individual moderna se funda en la esclavitud doméstica franca o más o menos disimulada de la mujer" (MEW 21, 75; *OF*, 95). El objetivo de toda política verdaderamente revolucionaria debería consistir en "suprimir la posición de las mujeres como meros instrumentos de producción" (MEW 4, 479; *MC*, 47).

Marx y Engels conciben la opresión de la mujer por parte del hombre como relación de clase. Entienden el modo del sistema capitalista como sistema marcado por una lógica de explotación del más débil por el más fuerte, en donde las superestructuras ideológicas cumplirían la función de justificar las relaciones de dominación como un orden natural. En la *IA*, Marx ve surgir, con "la división natural del trabajo en el seno de la familia", una "esclavitud, todavía muy rudimentaria, ciertamente, latente en la familia", y la designa como "la primera forma de propiedad, que, por lo demás, ya aquí corresponde perfectamente a la definición de los modernos economistas según la cual es el derecho a disponer de la fuerza de trabajo de otros" (MEW 3, 32; *IA*, 26s.). En *SF,* Marx y Engels retoman la idea de Charles Fourier de que, en una sociedad dada, el "grado de la **emancipación femenina** constituye la pauta natural de la emancipación general" (cit. en MEW 2, 208; *SF,* 261; cf. MEW 20, 242; *AD,* 256).

4. La opinión de que la mujer sería inferior al hombre desde el punto de vista fisiológico y, por tanto, también social, se encuentra aún en la economía liberal en el siglo XX. Según Ludwig von Mises, la mujer europea ha conquistado su posición en cuanto "compañera que goza de iguales derechos" gracias a la transición del principio despótico al del contrato ([1922] 1968, 86). Al mismo tiempo, Mises explica el "remanente" de "restricciones" que "la legislación de los Estados civilizados" les impone a "los derechos cívicos de la mujer" a partir de "las particularidades de su carácter femenino" (95; trad. mod.). Esto incluye, por ejemplo, el hecho de que la ley exija a la mujer obediencia al hombre, o la restricción de los derechos políticos de esta para votar u ocupar empleos públicos (ibíd.). En la línea de von Mises, su alumno Friedrich August von Hayek continúa la lucha en contra de la idea de igualdad (y, con ello, en contra de la concepción universal de los derechos) y subraya: "Difícilmente se puede sostener que la igualdad ante la ley requiera necesariamente que los adultos tengan voto" ([1960] 2014, 230). Para documentarlo, cita "la más vieja y afortunada democracia europea, Suiza", en donde –aún en la década de 1960– "las mujeres se hallan […] excluidas del derecho de voto y aparentemente con la aprobación de la mayoría de ellas" (230s., n. 165).

Estos ejemplos aparentemente 'extremos' no deben hacernos olvidar la 'normalidad' con la que se excluyó activamente a las mujeres del mercado laboral, de los estudios universitarios y de la política hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XX, también en EE.UU. y en muchos países europeos. No se les permitía poseer una tarjeta de crédito, ni tenían un derecho formal a intervenir en cuestiones como el aborto, el divorcio o la violencia doméstica (por no hablar de la elección de la pareja sexual). Además, como constata Carole Pateman en 1989, la mujer

es "propiedad de su marido desde un punto de vista vital: […] la violación dentro del matrimonio continúa no existiendo como estado de hecho del derecho" (1989, 192). En Italia, solo a partir de 1981 el asesinato de la mujer a manos de su marido ya no se castiga como un "delito de honor", menos grave que el asesinato normal; y, hasta 1996, la violación seguía siendo un "crimen contra la moral" antes de convertirse en un "crimen contra la persona".

En el siglo XXI, caracterizado por la así llamada globalización, las mujeres están aún más presentes en el mundo del trabajo. La así llamada "feminización del trabajo", con la que, a menudo se designan la flexibilización, precarización y subordinación del trabajo de las mujeres, no es, ciertamente, un paso hacia la igualdad de **género**. En "la mayoría de los países las mujeres están […] masivamente sobrerrepresentadas" dentro […] de los grupos salariales más bajos (Piketty, 2014, 249). Al mismo tiempo, siguen realizando la mayor parte del **trabajo doméstico** y reproductivo, para el cual no se contemplan remuneraciones. Según un estudio de la OMS (2013, 20), el 35 % de las mujeres a escala mundial ha sufrido violencia física y/o sexual (en los países de ingresos altos, la proporción es solo ligeramente inferior, con un 33 %). Si bien se han realizado impresionantes progresos a lo largo de la historia, la liberación de las mujeres en todo el mundo exige seguir llevando adelante arduas luchas.

Bibliografía: Agustín de Hipona, "El trabajo de los monjes", en: –, *Obras completas XII: Tratados morales*. Trad. de L. Cilleruelo. Madrid 2007; Aristóteles, *Reproducción de los animales*. Trad. de Ester Sánchez. Madrid 1994; –, *Política.* Trad. de Manuela García Valdés. Madrid 1988; Hesíodo, *Trabajos y días*, en: –, *Obras y fragmentos.* Trad. de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Diez. Madrid 1978; P. Ercolani, *Contro le donne. Storia e critica del più antico pregiudizio*. Venezia, 2016; M. French, *From Eve to Dawn. A History of Women*, *Vol. 1: Origins* (2002). Postfacio de M. Atwood. New York 2008; F. A. v. Hayek, *Los fundamentos de la libertad* [1960]. Trad. de J. V. Torrente S. Madrid 2014; L. v. Mises, *Socialismo: Análisis económico y sociológico* [1922]. 3ª ed. castellana. Trad. de M. de Oca, Buenos Aires 1968; OMS, *Global and Regional Estimates of Violence Against Women: Prevalence and Health Effects of Intimate Partner Violence and Non-Partner Sexual Violence*, Ginebra 2013*;* C. Pateman, *The Disorder of Women. Democracy, Feminism and Political Theory*, *Cambridge 1989;* T. Piketty, *El capital en el siglo XXI* [2013], Madrid 2014; Platón, "Leyes: Libros I-VI", en: –, *Diálogos* VIII. Trad. de F. Lisi. Madrid 1999; –, "Leyes: Libros VII-XII". En: –, *Diálogos* IX. Trad. de F. Lisi. Madrid 1999; Tomás de Aquino, *Suma de teología I*. Trad. de J. Martorell Capó. 4a ed. Madrid 2001.

Paolo Ercolani
Trad. de Santiago Vollmer

⇨ Ama de casa, Antropología, Biologismo, **Bruja**, Casas de acogida de mujeres, **Caza de brujas**, Cocinera, Concepción del ser humano / Imagen del ser humano, Contrato de género, Criada, **Cuerpo**, **Cuestión femenina**, **Democracia de género**, Dominación, Educación femenina, Emancipación, **Emancipación femenina**, Explotación, Familia, Favorita, **Feminismo**, **Feminización de la pobreza**, Feminización del trabajo, **Heteronormatividad**, Identidad, Igualdad, Igualitarismo, Liberación sexual, Liberación, Liberalismo, Lila / Magenta / Púrpura / Violeta, Lucha de clases, **Machismo**, Marginación, **Marxismo-Feminismo**, **Masculinidad**, Matriarcado (debate feminista), Matriarcado / Derecho materno, Matrimonio, Modo de producción doméstico, **Movimiento de**

mujeres, Movimiento lésbico, Naturaleza, Orden simbólico, Patriarcado, Progreso, Prostitución, Raza / Clase / Género, **Relaciones de género**, Relaciones reproductivas, Sentido común, Servidumbre, Sexismo, **Sexo / Género**, Sexualidad, Sociedades igualitarias intersexos, Subyugación, Suffragettes, **Teología feminista, Trabajo familiar / Trabajo doméstico, Trabajo femenino**, Trabajo reproductivo, Víctima / Perpetrador, Violación, Violencia/poder.

Movimiento de mujeres

Al.: Frauenbewegung.
Ár.: al-ḥaraka an-nisā'īya.
Ch.: funü yundong 妇女运动.
F.: mouvement des femmes.
I.: women's movement.
R.: ženskoje dviženie.

I. *M.m. como resistencia.* La opresión de las mujeres parece haber existido desde tiempos inmemoriales. De larga data es también la protesta de las mujeres contra su subordinación económica, su exclusión del poder político y en contra del control masculino sobre la sexualidad. Por más evidente que sea esta conexión, resulta difícil, sin embargo, definir el m.m. Harriet Clayhill caracteriza el m.m. como la "cooperación consciente de mujeres que no aceptan la posición de segundo rango del **sexo** femenino en el patriarcado y que aspiran a una transformación de la sociedad" (1991). La definición de Clayhill incluye teóricamente "solo a las mujeres", pero a "to-

das las mujeres"; sin embargo, en la práctica, las mujeres decidieron por sí mismas si se organizaban por separado o también con los hombres para la transformación política.

1. En el patriarcado, las mujeres, en cuanto mujeres, tienen intereses económicos comunes, así como en lo que concierne a la explotación y la dominación sexuales; pero las mujeres pertenecen también a distintas clases y/o etnias que las separan. El objetivo de los m.m. era ganar en la mayor medida posible a las mujeres para la lucha por importantes derechos económicos, sociales o sexuales, aunque los grupos o redes particulares pudieran ser designados como "cristianos", "burgueses", "liberales", "socialistas", etc. Por último, los grupos de mujeres pueden incluso definirse según la orientación sindical, la pertenencia étnica o la preferencia sexual de sus miembros.

Como en todos los movimientos o iniciativas sociales de grandes dimensiones, las actividades fueron coordinadas tanto en forma organizada como también desorganizada. A períodos de mayor organización siguieron otros en los que solo actuaron redes; en algunos países, organizaciones nacionales por los derechos de las mujeres sobrevivieron durante décadas, e incluso un siglo. En algunos lugares, las activistas actuaron dentro de instituciones políticas formales; en otros lugares y otras épocas, se trató explícitamente de una oposición extraparlamentaria. A pesar de estas diferencias, en todo el globo hubo características comunes en la organización de las mujeres: intervención conjunta, democracia de base y fortalecimiento de las mujeres.

En sentido amplio, se puede incluir dentro del m.m. a las uniones de mujeres, a grupos dentro de partidos políticos y a sindicatos y todas las formas de organización, grupos o redes independientes de mujeres, al margen de que ellas se consideren feministas o no.

2. En la historia, hubo a menudo mujeres 'fuertes' y valientes que lucharon individualmente por sus derechos. Durante el siglo XVII en Europa, se pasó por primera vez de la revuelta espontánea a la resistencia organizada. Hubo levantamientos contra la Iglesia en los que las mujeres participaron activamente. El siglo XVIII trajo el comienzo de formas modernas de reivindicar los derechos de las mujeres. Mary Astell, que vivía sola en Londres, exigió audazmente que al menos las mujeres solteras debían conservar el derecho a la educación. Olympe de Gouges, combatiente en la Revolución Francesa, postuló en su libro sobre los derechos de las mujeres (1791): "la mujer tiene el derecho de subir al cadalso; del mismo modo, debe tener el de subir a la tribuna" (9). Fue víctima de la guillotina sin que su objetivo político fuera alcanzado. Mary Wollstonecraft escribió en Inglaterra su vindicación de los derechos de la mujer, donde abogaba principalmente por la formación y la educación de las muchachas, y discutió –al igual que la escritora sueca Hedvig Charlotta Nordenflycht– sobre "la naturaleza de las mujeres" en un vehemente y prolongado intercambio epistolar con Jean-Jacques Rousseau. "Probablemente he tenido la oportunidad de observar más niñas en su infancia que J.-J. Rousseau", escribe Wollstonecraft, "lejos de coincidir con su opinión respecto del despertar del carácter femenino, me aventuraré a afirmar que una niña cuyas emociones no hayan sido desalentadas por la pasividad, o su inocencia manchada por la vergüenza falsa, siempre será juguetona y la muñeca nunca llamará su atención a menos que el confinamiento no le deje otra alternativa" (2005, 98). Por cierto, sus propuestas se refieren solo a las hijas de la burguesía culta.

A mediados del siglo XIX, hubo por primera vez una internacionalización del m.m. (burgués), asociado con el proyecto político liberal en Europa occidental y EE.UU., que se extendió por todo el mundo y que, en buena

medida, estaba bajo la influencia de la colonización europea occidental. El encuentro en Seneca Falls, EE.UU., en 1848 es considerado el comienzo de una amplia alianza por el sufragio femenino universal y otros derechos femeninos (documentado en Menschik 1976, 29ss.; cf. también Rubart 1990, 135s.). Las mujeres se manifestaron por el derecho al trabajo, salarios adecuados y vivienda. Elizabeth Cady y Susan B. Anthony fueron portavoces de este impulso organizativo que habitualmente se considera el primer paso de la fundación de un m.m. como *movimiento* (cf. Rupp 1994).

Las cuestiones más importantes del m.m. burgués eran el derecho a estudiar y a ejercer una profesión, el derecho a la remuneración y a la herencia, el derecho a permanecer solteras y a no vivir mediante el matrimonio bajo la dominación de un hombre, el derecho a la participación política; en síntesis, la completa equiparación político-jurídica como individuas y ciudadanas con los hombres (Gerhard 1990). En adición a esto, muchas activistas peleaban también –como sus maridos liberales– por la abolición de la esclavitud y contra la pobreza.

Con el comienzo del movimiento de los trabajadores a comienzos de siglo XX, el m.m. creció, pero se dividió al mismo tiempo en un ala liberal-burguesa y otra socialista. Esta separación era evidente en los debates sobre el sufragio. Las activistas burguesas abogaban por conseguir el mismo derecho al sufragio que los hombres de su clase, mientras que las socialistas exigían el derecho a sufragio para todos (cf. sobre la relación de los m.m. socialista y burgués, entre otros, Clara Zetkin, Lily Braun). Sin embargo, para las socialistas era difícil imponerse contra la dominación masculina en el movimiento de los trabajadores. También en este se demostró muy renitente la mentalidad patriarcal, que partía espontáneamente de que el derecho al sufragio era importante, en primer término, para hombres y para trabajadores políticamente activos, que, por definición, eran hombres.

En muchos países, las mujeres de las dos orientaciones lucharon en común por el sufragio universal, y esta unidad de acción fue la base a partir de la cual se pudo continuar trabajando después de que se hubo impuesto el sufragio femenino (en la mayoría de los países occidentales, hacia 1920; en Francia, sin embargo, recién en 1946, y en Suiza, en 1971). Las mujeres no solo estaban activas en sus propias agrupaciones, sino que también cumplían un papel importante en partidos políticos, sindicatos, organizaciones de beneficencia, círculos literarios, grupos pacifistas, etc.

No era extraño que las mujeres fueran más radicales que los hombres en sus reclamos e intervenciones y desencadenaran también avances históricos significativos; p. ej.: el movimiento por el derecho al sufragio en Gran Bretaña, la Revolución Rusa a partir de los levantamientos por hambre en 1916-17. Las mujeres iniciaron luchas en contra de la Primera Guerra Mundial y la Segunda, apoyaron desde el comienzo el movimiento antiatómico, el movimiento de derechos civiles en EE.UU. y el levantamiento Solidarnosc contra el ejército polaco (cf. Clayhill 1991).

Ya a comienzos del siglo XX, para la mayoría de las mujeres más radicales estaba claro que la **emancipación de las mujeres**, o el **feminismo**, no se podía limitar a derechos políticos formales. Las estructuras patriarcales en su conjunto debían ser puestas en cuestión como dominación en todos los ámbitos de la vida privada y social. Las mujeres debían volverse, en los planos económico y político, independientes de los hombres y de las organizaciones dominadas por hombres. En Suecia, a comienzos del siglo XX, Frida Steenhof exigió una combinación de asignación familiar estatal y sexualidad libre para hombres y mujeres, a fin de lograr la completa libertad para todos los individuos. Elin Wägner, en su libro *Der Wecker* [El despertador] (1942), formuló el primer cuestionamiento feminista

radical del patriarcado como sistema; cuestionamiento que abogaba por un mundo completamente distinto: un planeta en paz, ecológicamente 'sano' y con oportunidades iguales para todas las personas.

Una base importante para la demanda de igualdad de oportunidades fue la *Declaración de Derechos Humanos* de las Naciones Unidas, promulgada en 1948 en París. Puso un punto final a la vieja fase de emancipación y señaló la necesidad de abogar por una completa alternativa social y política al patriarcado. Sin embargo, en la década de 1950, ocurrió un *backlash* [retroceso] para los derechos de las mujeres, como consecuencia del alto rango que adquirió la familia burguesa como ideal para todos. Las marchas de Pascua contra la bomba atómica, en las que las mujeres participaron activamente, establecieron un nuevo contrapunto. En Suecia, por ejemplo, la liga socialdemócrata de mujeres creció a 60.000 miembros a causa de la campaña antiatómica del partido.

3. En la década de 1960, nació el "segundo o nuevo m.m.". *La mística de la feminidad* (*The Feminine Mystique*, 1963), de Betty Friedan, ejerció influencia como impulso inicial no solo en Occidente, sino también en el **Tercer Mundo**. En 1966, se fundó en EE.UU. la *National Organisation of Women* (NOW), que abogaba por el derecho al trabajo para las mujeres, iguales salarios, jardines de infantes, derecho al aborto, etc. (cf. Vileisis 1989, 164s.). A continuación, se fundaron organizaciones similares en muchos países de Europa, así como en Canadá, Australia, Nueva Zelanda; más tarde y a menor escala, también en Latinoamérica y Europa oriental. El m.m. tuvo un desarrollo distinto en Asia y África (cf. Autonome Frauenredaktion 1989).

En su influyente escrito *Women: The Longest Revolution*, la feminista inglesa Juliet Mitchell escribió en 1966 que la situación de las mujeres en los distintos países y épocas debería ser determinada a partir de la interacción de cuatro estructuras diferentes: de la producción, de la reproducción, de la sexualidad y de la ideología/educación. Si una mejora en una estructura acarrea un deterioro en alguna otra, entonces la situación global de las mujeres no puede haber mejorado.

A comienzos del segundo m.m. las mujeres del movimiento liberal y del movimiento de los trabajadores lucharon 'codo a codo' con los respectivos hombres, aunque, a menudo, fueron menospreciadas y criticadas por ellos a causa de sus métodos 'inapropiados'. Sin embargo, en los hechos, el movimiento socialista fue enriquecido por medio del m.m. con una gran diversidad de nuevas formas de resistencia.

El m.m. propagó el eslogan 'lo privado es político' y lo puso en práctica. En Francia, las mujeres del movimiento lavaron su ropa interior en fuentes públicas; en Alemania, quemaron corpiños públicamente en calles distinguidas para protestar contra la comercialización de sus **cuerpos**. En Holanda, ocuparon los baños públicos de hombres, porque no había baños públicos de mujeres. Las mujeres holandesas también llevaron a sus hijos pequeños al trabajo, porque no había guarderías suficientes. En Islandia, las mujeres hicieron una cola en las cajas de los supermercados y se negaron a pagar más que el 52% del precio indicado, porque el salario de las mujeres solo alcanzaba 52% del salario de los hombres.

Estas intervenciones de protesta no solo despertaron una gran atención, sino que también dieron triunfos significativos para el m.m. La Francia católica estuvo escandalizada cuando algunos cientos de mujeres prominentes firmaron un llamamiento: "Nosotras también abortamos". El llamamiento allanó el camino para la píldora y el derecho al aborto legal y gratuito en Francia en la década de

1970. En Alemania, fue repetido y provocó el comienzo del m.m. como movimiento de masas.

Algunas de las peticiones centrales del m.m. (el derecho a ejercer actividades remuneradas, jardines de infantes promovidos por el Estado, modificación de la legislación tributaria para solteros, el derecho al aborto, entre otros) se impusieron en muchos países occidentales. Sin embargo, al mismo tiempo, la revolución sexual se volvió libertad sexual para los hombres, la pornografía se volvió una industria mundial, con trata de mujeres y otras formas de explotación y violencia sexuales de carácter brutal.

El segundo m.m. luchó en todo el mundo occidental por condiciones económicas y sociales fundamentales, pero también por la autodeterminación sobre el propio **cuerpo**. A menudo, el m.m. fue denunciado como 'pequeñoburgués', especialmente por hombres del movimiento de los trabajadores y de la Nueva Izquierda. A la larga, esto condujo a una ruptura entre las feministas y el movimiento de los trabajadores y parte de la izquierda.

El 'nuevo' m.m. se concentró esencialmente en tres ámbitos: iguales condiciones de vida social y económica, participación en el poder político y económico, libertad sexual (incluyendo los derechos reproductivos). Se desarrollaron nuevas tendencias políticas –como el **feminismo** radical, esencialismos de todo tipo, **feminismos** biologicista y postmoderno– que, por ejemplo, cuestionaban la realidad y la utilidad de la categoría de **género** y plantearon dudas considerables con respecto a la política de equiparación.

Internacionalmente, el m.m. fue uno de los nuevos movimientos sociales más influyentes, el más grande numéricamente y el más extendido globalmente. El carácter laxo del m.m. lo volvió vulnerable, pero también fuerte, en el sentido de que parece ser un movimiento duradero con una tradición arraigada, aun cuando muchas activistas trabajan dentro de estructuras políticas formales o en conexión con ellas. Sin embargo, no hubo estructuras democráticas duraderas para el propio movimiento. La 'tiranía de la falta de estructura' se manifestó una y otra vez en la desaparición y la refundación de grupos que llevaron poder e influencia a personas individuales antes que a grupos enteros.

4. Las formas abiertas del m.m. de la década de 1970 se transformaron en la década de 1980. Las mujeres del movimiento siguieron llevando adelante sus causas en proyectos concretos o redes formales e informales. Esto incluyó grupos de mujeres en los sindicatos, en partidos políticos, en iniciativas pacifistas, en actividades culturales, en las universidades, que organizaban la educación de las mujeres, construían refugios para mujeres, etc. Mientras que, en esta época, muchas mujeres creían que el m.m. estaba muerto, las redes se extendían y creaban una base más amplia y más estable para las intervenciones. El movimiento pacifista, con sus marchas a Moscú, París y Nueva York, con los bloqueos contra las bases de misiles, se desarrolló con fuerte participación femenina; el campamento de Greenham Common fue construido totalmente por mujeres. Muchas de las activistas se comprometieron luego en luchas feministas.

Desde mediados de la década de 1970, hubo también grandes encuentros internacionales de mujeres en conexión con los congresos de mujeres de la ONU en México D.F. en 1975, Nairobi en 1985, Beijing en 1995; y, en el contexto de los congresos de la ONU sobre la cuestión demográfica, en El Cairo en 1994, Turquía en 1996 y Nueva York en 1999. La relación entre las estructuras formales de estos congresos y las ONG de mujeres o las redes feministas radicales puede verse como una pieza tejida a mano con agujeros

y desgarraduras. Las ONG de mujeres entraban y salían de las estructuras formales; por un lado, participaban, por otro, criticaban desde afuera, según el momento, el lugar y la temática. Cualesquiera fueran sus formas, con el tiempo, sirvieron al propósito de fortalecer la interpretación más amplia posible de un movimiento global por los derechos de las mujeres (cf. Wichterich 1998).

Desde mediados de la década de 1980, en Europa occidental, las mujeres reingresaron a la escena política oficial. La representación política fue una de las demandas principales en muchos países. En Islandia, se formó una lista de mujeres que inmediatamente obtuvo seis escaños en el parlamento. En Alemania, los Verdes enviaron al parlamento en 1984 una lista solo de mujeres; por lo demás, se les aplicó a las listas electorales el cupo del 50%. En Noruega y Finlandia, se acordó un cupo femenino de, por lo menos, 40% para la política comunal. En Suecia, bastó la amenaza de formar un partido de mujeres para permitir que se introdujera un 40% de mujeres en el parlamento sueco y se admitiera una paridad entre hombres y mujeres en la formación del gobierno.

La historia ha mostrado reiteradamente que las mujeres solo alcanzaron sus derechos mediante luchas autoorganizadas y con amplio apoyo desde abajo. Las organizaciones dominadas por hombres solo aceptan los derechos de las mujeres cuando parecen apropiados para fortalecer la influencia política general de la organización; muy raramente consiguen que la causa triunfe.

El compromiso del Estado de bienestar fordista ofreció espacio y posibilidades para un m.m. fortalecido. Los **trabajos femeninos**, antes no remunerados, se asentaron en el sector público, cuya tasa de ocupación creció fuertemente. Educación, salud, investigación, entre otros, se convirtieron en importantes factores de emplazamiento para la economía. Al mismo tiempo, en este sector se tejieron redes sociales: entre padres y educadores, maestras, enfermeras, entre viejos y jóvenes, entre consumidores y productores culturales. Estas redes están constituidas principalmente por mujeres. Por eso, la politóloga Helga-Maria Hernes (1987) se refirió al sector público como la base material del moderno orden del día feminista. Así como la industrialización produjo a la clase trabajadora (masculina) y al movimiento de los trabajadores, el sector público produjo una amplia capa de trabajadoras y empleados con una experiencia laboral común y colectiva que, al mismo tiempo, se sabía excluida del poder político. Sobre esta base, y apelando a la declaración de la ONU sobre los derechos humanos y la igualdad, el m.m. podría fortalecerse de nuevo. Sin embargo, la política de privatización neoliberal, con la masiva reducción de puestos ocupados principalmente por mujeres y el consiguiente aumento del desempleo femenino, contrarresta esto.

Eva Nikell
Trad. de Gabriel D. Pascansky

II. *M. m. como movimiento de masas.* La peculiaridad de los dos grandes m.m. en el mundo capitalista industrializado del siglo XX es el carácter reformista con el que se iniciaron y ganaron amplitud, y la vehemencia de la oposición del Estado y de los partidos de, en mayor o menor medida, todas las orientaciones, apoyados por los medios de comunicación, que, a su vez, condujeron a la radicalización de los m.m.

1. A comienzos del siglo XX, se trataba de derechos formales, entre los que sobresalía el sufragio femenino. Las exigencias, articuladas en un primer momento por mujeres de los sectores medios, impulsaron muy pronto a mujeres de todas las clases y estamentos a

unirse. Silvia Pankhurst informa acerca de una asamblea en el sur de Leeds en la que "trabajadoras textiles, madres y asalariadas, junto con la señora Pankhurst [su madre Emmeline, una de las fundadoras del movimiento por el sufragio femenino en Inglaterra], hicieron una manifestación que marchó con antorchas hasta Hunslet Moor, en donde se reunieron 100.000 personas" (1931, 74; Rowbotham 1976, 78). Tanto esta como otras manifestaciones fueron sangrientamente aplastadas; las mujeres comenzaron a agitar la opinión pública con una militancia creciente, ingresaron al Parlamento, pero los legisladores se rehusaron a darles el derecho a votar; muchas fueron encarceladas y golpeadas. Las vehementes luchas duraron décadas. Tanto las "sufragistas" (del lat. *suffragium*, "votación, derecho de voto", ingl. y fr. *suffrage*) como también sus rivales provenían de orientaciones políticas del todo diversas y ligaban la cuestión del voto femenino con esperanzas y temores diferentes en cada caso. Sheila Rowbotham considera la ostensible conformación del patriarcado, durante las luchas de las mujeres por el derecho a votar, como una demostración del hecho de que, para los hombres, había algo más en juego que un mero derecho formal; a saber, su posibilidad de disponer de las mujeres, de su fuerza de trabajo, de su patrimonio financiero y de su **cuerpo**. Así, se reveló que las mujeres constituían una clase, si bien en un sentido diferente a la de los trabajadores asalariados. Esta experiencia condujo al **feminismo**. "El conflicto con el Estado fue para las mujeres un paso ineludible en el aprendizaje con vistas a poder discernir el mito de la equidad de la ley. Los hombres las interrogaban y las juzgaban. En la legislación, empero, ellas no tenían participación alguna. En cuanto apéndices del padre o del marido, eran 'protegidas' por las cadenas de la autoridad masculina. Si estaban casadas, ya no tenían derechos en absoluto" (Rowbotham 1980, 114).

Expresado en fórmulas políticas, se trataba, en tiempos de liberalización política, de la aspiración de las mujeres para que los derechos humanos, la declaración de la igualdad de los hombres se refiriera también a ellas. El puntapié inicial lo dieron las mujeres burguesas que sentían el vacío de una 'vida social' sin participación social y que se convirtieron en las intelectuales orgánicas del movimiento. Los derechos reclamados se referían por ello también, en parte, esencialmente a las "hijas y hermanas de los hombres instruidos", como lo formuló agudamente Virginia Woolf ([1938] 2020, 133). A pesar de la evidente dimensión de la igualdad de los derechos humanos, precisamente este 'origen en los sectores medios' fue usado por los socialistas contra el movimiento por el sufragio femenino.

2. La historia se repitió ca. 50 años más tarde. De nuevo, el disparador del m.m. fue un derecho: al aborto, a disponer sobre el propio **cuerpo**. De nuevo, la lucha fue primero contra el Estado, reunió a un amplio espectro de mujeres de orientaciones políticas y capas sociales diferentes. De nuevo, el argumento de que se trataba de un movimiento de los 'sectores medios' provino tanto del lado socialdemócrata y comunista como del sindical. De la aparición y las luchas del 'segundo' m.m. en Europa y en los restantes países capitalistas pueden extraerse algunas conclusiones acerca de la interrelación entre m.m., capitalismo y política estatal (cf., para lo que sigue, Haug 1988, 6-13).

Es digna de mención, en el m.m. de finales de la década de 1960 y de la década de 1970, la aparición simultánea, con los mismos planteos, de formas de lucha y discusiones en países totalmente diferentes en lo económico y político. Las luchas por los artículos sobre el aborto fueron vinculadas, en todos los países, a las 'grandes' cuestiones sociales: división del trabajo, propiedad, explotación y domina-

ción. Fueron espontáneamente antiestatistas y socialistas. Usaban las viejas formas de la política socialista y actuaban al mismo tiempo con nuevas formas de provocación contra la cultura dominante. Se protestaba, ante todo, contra la normalidad de la dominación, tal como esta se hallaba arraigada incluso en la política de izquierda. La política feminista articulaba experiencias cotidianas en el lenguaje del discurso político con la aspiración a una transformación social.

Sería erróneo unir de un modo directo la aparición del m.m. con la situación económica y política, pues el movimiento prendió en países que eran muy diversos en este sentido. Así, la tasa de actividad femenina oscilaba entre el 20 y más del 50%; hubo m.m. tanto en países pobres, en los que la mayoría de mujeres vivían en la línea de la pobreza, como en aquellos con un alto nivel de vida también para las mujeres; y, por último, tanto en aquellos en los que la Iglesia era tan poderosa que, incluso, se prohibía la venta de anticonceptivos, como en aquellos en los que hubo que volver a tomar nota de que la Iglesia ejerce poder sobre las mujeres. Es evidente que, entre las condiciones de un movimiento transnacional, está la de un *milieu* político-cultural –a saber, comunicación a través de los medios y cualificación suficiente para posibilitar una mediación intelectual como la lectura de libros– para transportar el impulso más allá de los límites de las desiguales condiciones socioeconómicas y de las fronteras nacionales.

Como determinantes para el surgimiento del m.m. estadounidense de la década de 1960 menciona Eric Hobsbawm "la entrada masiva de mujeres casadas –o sea, en buena medida, de madres– en el mercado laboral y la extraordinaria expansión de la enseñanza superior. […] En realidad, los m.m. son inexplicables sin estos acontecimientos" (1999, 314). De modo que, aunque sabe que quienes estudiaban constituían una porción cada vez mayor de la juventud, y aporta datos que dan testimonio de la desintegración de las familias y de la emergencia de una generación que hizo de la infracción del orden y las reglas una praxis cotidiana, concluye que el m.m. fue de clase media, que actuó principalmente para su propio estrato y que persiguió el objetivo central de poder conciliar familia y profesión, una cuestión que la mayoría de las mujeres pobres del mundo nunca se planteó; incluso el reclamo por la equiparación con los hombres, que se hacía "con toda la razón", no concierne a la necesidad de la mayoría de las mujeres de contar con "disposiciones específicas de **género** para su protección" (ibíd., 319; trad. mod.). Repite así una apreciación que era usual en la totalidad de la izquierda al comienzo del nuevo m.m. En lugar de recordar el papel de los intelectuales en un movimiento (también, por ejemplo, en el movimiento de los trabajadores) y utilizar esta experiencia histórica para la comprensión del m.m., el hecho de que las mujeres cultas, las estudiantes fueran las primeras en llamar a la resistencia y redactaran volantes, libros y artículos sobre la **cuestión femenina** fue tomado como prueba de que el nuevo m.m. es un movimiento de 'los sectores medios'. En la tradición socialista, el m.m. fue visto así como una agitación suntuaria, y no realmente política, de mujeres privilegiadas. Aquí, la creciente cualificación de las mujeres fue ella misma un paso hacia su liberación, es decir, tanto condición como resultado del m.m.

Arrojando una mirada retrospectiva al ascenso y caída de los movimientos, Hobsbawm pasa por alto la exclusión real del m.m. por parte de la mayoría de las organizaciones de trabajadores y resalta que el m.m. se convirtió en un poder político, pues "los políticos comenzaron a cortejar esta nueva conciencia femenina, sobre todo la izquierda, cuyos partidos, por culpa del declive de la conciencia de clase trabajadora, se habían visto privados

de parte de su antiguo electorado" (ibíd., 315). De un modo igual de unilateral (basándose en números de los EE.UU., que, en este sentido, se hallaban de hecho adelantados), da la impresión de que las mujeres "no solo habían eliminado casi a la totalidad de los hombres de las profesiones administrativas", sino que también habían llegado a constituir casi la mitad de los agentes inmobiliarios y de los corredores de bolsa, "y habían establecido una presencia sustancial, aunque todavía insuficiente, en las profesiones intelectuales" (ibíd., 319), etc., mientras que la dominancia masculina en los ámbitos de las "profesiones manuales" permaneció inalterado, porque las mujeres, según observa de un modo malicioso, "ejercieron un poco menos de presión" (ibíd.; trad. mod.). Así como tales afirmaciones contribuyen poco a la comprensión del m.m. y su papel histórico, las explicaciones de Hobsbawm acerca de la hegemonía cultural de EE.UU., en particular, en lo que respecta a la formación de la cultura juvenil, que marcó al movimiento estudiantil (ibíd., 322ss.), son útiles para entender la radicalidad con la que también en el m.m. se infringieron las reglas de conducta dominantes. Por el contrario, Hobsbawm juzga erróneamente el eslogan del m.m., "Lo personal es político", como simple sustitución de lo político por problemas personales (ibíd., 334).

Ute Gerhard ve al nuevo m.m. "surgido en todos los países del mundo occidental en relación con nuevos derechos civiles y movimientos alternativos para los que no son tanto las cuestiones de la distribución y la propiedad –es decir, la igualdad– las que están en el centro de la movilización y la protesta, sino el 'modo de vida', la autodeterminación y las consecuencias contraproductivas del crecimiento industrial. En comparación con los demás nuevos movimientos sociales, así pues, el m.m. se caracteriza por ser también un movimiento antiguo, cuyas demandas están aún en parte insatisfechas" (1999, 14). Gerhard explora la pregunta por si el m.m. acerca a las sociedades a la 'sociedad civil', y, a partir de este modo de plantear el problema, puede concebir todas las conquistas para las mujeres en los ex países socialistas como parte del m.m. En directa contraposición a ello, Hobsbawm, que se ocupa de las revoluciones sociales y, por lo tanto, de los actores, entiende que, en los países del bloque socialista, a pesar de todos los intentos de equiparación o, incluso, a causa de ellos, no surgieron ningún **feminismo** ni ningún m.m. "Cualesquiera que fuesen los logros y fracasos del mundo socialista, este no generó movimientos específicamente feministas" (1999, 318).

El m.m., entendido como movimiento de masas, como eclosión, que, iniciándose en las grandes ciudades, llega hasta las provincias y captura a las individuas de todos los estratos, haciendo a muchas agentes de nuevas iniciativas; como un fuego cuya chispa inicial puede ser fijada, pero sin que el movimiento sea repetible y sin que sea seguro por qué y bajo qué condiciones realmente surge: un movimiento así fue el segundo m.m. aproximadamente entre fines de la década de 1960 y comienzos de la de 1980.

A pesar de la disparidad y la no contemporaneidad de los países involucrados, había una condición que era similar: los comienzos de los nuevos m.m. se hallaban al final de una fase de crecimiento económico, de ampliación de elementos del Estado de bienestar y de mayorías gubernamentales por completo socialdemócratas. El ascenso del 'nuevo' m.m. tuvo lugar, así pues, con el trasfondo de las experiencias de reforma y mayor seguridad social, que, al mismo tiempo, estaban ligadas a una regulación y un control estatales más fuertes y perceptibles de los ámbitos privados, es decir, ocupados particularmente por mujeres. Estas experiencias pueden ser caracterizadas como *liberación en cadenas*. Sugieren

una conexión entre las posibilidades reales de movimiento y desarrollo de las mujeres en la sociedad y su comportamiento de resistencia. Ni la carencia absoluta ni la abundancia constituyen un suelo propicio para el surgimiento de tales movimientos. El aire de la libertad tiene que ser al menos perceptible, las posibilidades deben poder ser calculables y la materia para una mejor sociedad debe poder ser imaginable para que el descontento ante la estrechez real pueda alcanzar fuerza colectiva. En este sentido, la política reformista socialdemócrata, con toda su contradictoria limitación, pudo preparar el terreno para el estallido radical.

En todos los países capitalistas europeos occidentales y extraeuropeos, en los más de diez años de m.m. hubo solo una mejora insustancial de la situación social de las mujeres en lo que respecta a su nivel de ingresos, su posición en el proceso de trabajo, etc. Pero, al mismo tiempo, en todos los países, tuvo lugar un aumento dramático del nivel educativo, de forma tal que, a fines de la década de 1980, por ejemplo, en Finlandia, más del 50% de los estudiantes universitarios eran mujeres, y en la mayoría de los restantes países, alrededor del 40%. Si hiciéramos caso de la clasificación peyorativa del m.m. como perteneciente a los sectores medios, el m.m. tendría que haber dado lugar a la colocación de una gran parte de la población femenina en el estrato medio o las clases medias. En cambio, se evidenció que la situación social de las mujeres –en tanto magnitud decisiva para la atribución de clases y estratos– quedó relativamente inalterada por su nivel educativo. Aún está pendiente un análisis de la relación entre *conocimiento y posibilidades de liberación* y entre *educación femenina y situación social*.

3. Igual de incierto que el contexto de surgimiento del m.m. es aquello que condujo a su declive como movimiento de masas. Los temas del m.m. penetraron en su mayor parte en la autopercepción social; incluso, algunas demandas se convirtieron en ley, lo cual les proporcionó puestos remunerados a algunas; pero es innegable que, desde comienzos de la década de 1980, no hay ningún movimiento de masas femenino.

En los vaivenes de las fuerzas históricas, la política reformista socialdemócrata parece marcar tanto el punto de partida como el punto final del m.m.: esto último, mediante una estatización de la **cuestión femenina**. Así, por ejemplo, en la RFA hubo una institucionalización de los problemas femeninos, que puede ser analizada al mismo tiempo como triunfo y derrota del m.m. Se crearon más de 1.000 centrales para **cuestiones femeninas**, que proporcionaron puestos de trabajo para algunas mujeres del movimiento y que, con relativamente pocos medios, debían hacer público el fracaso de la equiparación constitucionalmente garantizada. También hubo una serie de cátedras de mujeres en las universidades y se mejoraron algunas leyes, hubo mucho palabrerío sobre las mujeres y se hicieron algunos avances efectivos como el efímero *Mujeres en empleos masculinos*. El establecimiento de una cátedra de mujeres, por ejemplo, como resultado del esfuerzo colectivo desde abajo y la concesión desde arriba tenía que quitarle energía al movimiento, si las profesoras designadas no actuaban luego como intelectuales orgánicas en el sentido de un m.m. Se financiaron proyectos de mujeres; así, los puntos de lucha fueron transformados en medidas de creación de empleo. Procesos parecidos se repitieron en la mayoría de los países, no solo como política de Estado, sino también en el interior de los partidos: grupos de trabajo, comisiones especiales y divisiones siempre funcionaron también como lugares de satisfacción del movimiento. El Estado y la particular forma de la política desde arriba se

apropiaron del m.m. por medio de la cooptación y una especie de revolución pasiva.

Entre mediados de la década de 1970 y comienzos de la de 1980, en la mayoría de los países occidentales, un gobierno de derecha tomó el timón, en el contexto de una situación económica recesiva. Su política no era en absoluto la del financiamiento y satisfacción de las demandas de las mujeres; por el contrario: recortes en la asistencia social, cargas para las economías domésticas y, en particular, para las mujeres; privatización y alabanza de antiguas virtudes femeninas caracterizaron a las políticas de los gobiernos conservadores occidentales. También estas políticas tuvieron el efecto de paralizar a los m.m. Ingrid Kurz-Scherf opina que "mediante la integración de los elementos del m.m. 'compatibles con el sistema' tanto en cuanto a su contenido como también desde una perspectiva personal, en vista de la simultánea neutralización de su potencial de 'hacer estallar el sistema', la moderna androcracia parece solamente haberse liberado de resabios premodernos, como el principio del *pater familias* y su equivalente, el ama de casa y madre que cuida de su familia (pero que también es más o menos cuidada)" (1999, 232).

En cuanto a su tensa relación con el Estado y la política, hay en el propio m.m. dimensiones que se oponen a una existencia duradera como movimiento de masas. Es instructivo estudiar, por ejemplo, cómo el debate sobre la equiparación de los **géneros** o su diferencia dividió al movimiento. La discusión se llevó a cabo implícitamente como pugna entre *reforma* o *revolución*. Allí donde la **cuestión femenina** fue concebida como cuestión social, como una relativa al salario desigual, a las inequitativas oportunidades laborales, etc., las mujeres pelearon por la equiparación con el **sexo** masculino, siendo su medio político las demandas, por lo general, al Estado. Las reivindicaciones eran de igualdad incluso cuando, como, por ejemplo en el caso de los cupos, invocaban un tratamiento desigual, debido a las peores condiciones iniciales. La meta parecía ser una sociedad en la que hombres y mujeres fueran tratados de modo igualitario y no una sociedad distinta. Pero una sociedad que trate a los **sexos** igualitariamente *sería una sociedad distinta*. La comprensión de esto exige un análisis de cómo se vinculan las **relaciones de género** y la reproducción de la dominación en las sociedades capitalistas.

4. Si echamos una mirada retrospectiva hacia los comienzos del m.m. a comienzos de la década de 1970, se advierte en las praxis algo así como un conocimiento intuitivo en torno a tales conexiones. Las intervenciones del nuevo m.m. no adquirieron su carácter radical por renunciar de manera sistemática a todas las exigencias de equiparación, sino por el hecho de que, de un modo sorprendente, las vincularon a dimensiones cotidianas de la opresión de las mujeres. Las cuestiones de la división del trabajo y las desiguales oportunidades laborales fueron ligadas a otras, tales como la del equipamiento de las mujeres en cuanto seres sexualizados; con maquillaje, sostenes, zapatos de taco alto. Los jardines de infantes y la sexualidad entraron al ámbito de la política del **cuerpo** y la reproducción social. En este contexto, el complejo de preguntas "¿Equiparación o diferencia? ¿Reforma o revolución?" no podía plantearse de este modo. La articulación simultánea de experiencias corporales femeninas con cuestiones de la estructura social trasladó la cuestión de la equiparación más allá de la mera igualdad de derechos hacia el horizonte de una sociedad liberada y empujó las experiencias individuales a la esfera pública y, así, en la misma medida, a la perspectiva de una sociedad diferente.

De ello se puede aprender que no es de la esencia de las demandas particulares que se deriva su carácter reformista o revolucio-

nario. Más bien, es su posición en el movimiento y en la constelación la que determina cuán posible será no malinterpretar los pasos individuales como metas, sino como puntos de transición en movimiento. Esto también es válido para los cupos, que, sin que haya un movimiento que los trascienda, en cuanto fines en sí mismos, han de reproducir esa inmovilidad, como quieren hacer creer sus adversarios.

De modo que, en los comienzos del m.m., fue importante, por un lado, el reconocimiento y el tratamiento público de la relación entre experiencia cotidiana y estructura social; y, por otro, la facilidad también resultante de dar todos los pasos en un movimiento para una nueva sociedad con una cotidianidad diferente. Esto fue lo que resultó tan atractivo en el movimiento. Fueron justamente la dimensión de la experiencia cotidiana y la política basada en ella las que le dieron al m.m. su magnitud y su rápida expansión (y respaldo a través de los medios). Cuanto más limitadamente los miembros de las organizaciones socialistas tradicionales persistían en sus demandas por igual salario, igual trabajo y equiparación social, tanto más vivazmente se desarrollaban en el resto más amplio del movimiento los grupos y las intervenciones en torno a las cuestiones del **cuerpo**. El entrelazamiento de la experiencia cotidiana con cuestiones relativas a la dominación y la explotación sociales, en el que había residido la fortaleza del m.m., se desgarró nuevamente. Los muchos grupos e intervenciones de-un-solo-punto podían mostrar algunos logros –durante la época socialdemócrata, sobre todo, en el sector del trabajo social en sentido amplio–, a la vez que las mujeres tenían pequeños éxitos en su política de equiparación en los partidos y en los sindicatos. Pero la parálisis parece haber sido el resultado no solo de la concesión estatal de algunas demandas, sino más bien del desgarramiento de las dos políticas, que solo en la confluencia habían desarrollado un poder de transformación social.

A esto siguió un creciente fraccionamiento en el m.m. El mundo entero ofrecía diferentes aspectos a ser elaborados por grupos particulares de mujeres. No solo la perspectiva socialista, sino también el carácter de masas del movimiento perdieron concreción. Este proceso puede ser notado en las muchas esferas e instituciones femeninas de investigación. En esta situación tuvieron lugar las discusiones sobre igualdad y diferencia. La ironía de la historia quiso que se les pudiera reprochar a las mujeres socialistas una política de equiparación y, por lo tanto, reforma pacata, mientras que toda una serie de grupos del nuevo movimiento, que habían eliminado ampliamente al todo social de sus estrategias de transformación, parecía encarnar una política revolucionaria de liberación en nombre de la condición totalmente diversa del **sexo** oprimido. Se trataba, por un lado, de la insistencia en la alteridad femenina, que resultaba y resulta apropiable por la política neoconservadora de afianzamiento de la dominación (de manera clara, en los discursos feministas sobre las madres y sobre la feminización de la sociedad); por otro, la sociedad 'otra', liberada, abandonada por las mujeres reformistas de la organización, prolongaba en estos discursos su existencia maniatada. En estas divisiones, se experimentó la paradoja de que la esperanza revolucionaria se escindiera hacia la derecha, mientras que la reformista –precisamente por la desestatización del sector administrado por mujeres, justificada en aquella apropiación– asumió una legitimidad combativa.

Hacia fines de la década de 1990, cambió la política de Europa occidental, como antes la de EE.UU.: de nuevo llegaron los partidos socialdemócratas al poder. Sin embargo, ahora se comprometieron –bajo consignas como "nuevo centro" o "tercera vía"– a con-

tinuar impulsando la 'modernización' neoliberal de las condiciones sociales y políticas de la economía capitalista. En ese marco, surge bruscamente una nueva contradicción: los socialdemócratas exigen democratización y responsabilidad para los propios actos y los propios cursos de vida. En este contexto, participaron en la demolición de formas tradicionales, que constituían una protección y un obstáculo para las mujeres. Así, por ejemplo, la forma tradicional de familia, y, sobre todo, la correspondiente ideología normativa con la figura del proveedor de sustento masculino, etc. (cf. Giddens 1999, 106-118). En forma paralela a la promesa de participación y dislocación del poder de arriba hacia abajo, toda participación social está *de facto* limitada a los espacios que están abiertos a la experiencia inmediata. En cambio, su conexión con cuestiones sociales como la guerra, la economía o los mercados financieros, etc., permanece igual de cerrada que el acceso a la participación real en la regulación social. Cuando se lo mira de más cerca, a la participación y la democracia no se las concibe con un alcance tan amplio. Al mismo tiempo, la globalización acerca cada vez más a los seres humanos –y, entre estos, también a las mujeres– de todas las partes de la Tierra. En estas discrepancias entre posibilidades tangibles y realización denegada, el m.m. tiene una nueva oportunidad para emerger.

Bibliografía: Autonome Frauenredaktion (ed.), *Frauenbewegungen in der Welt*, vol. 1: *Westeuropa*, Berlín Occ. / Hamburgo 1988; vol. 2: "Dritte Welt", Berlín Occ. / Hamburgo 1989; vol. 3: *Aussereuropäische kapitalistische Länder*, Berlín Occ. / Hamburgo 1990; L. Braun, "Das Verhältnis von bürgerlicher zu proletarischer Emanzipation" [1901], en: Menschik 1976, 62-67; H. Clayhill, *Kvinnohistorisc Uppslagshok*, Estocolmo 1991; B. Friedan, *Der Weiblichkeitswahn oder Die Mystifizierung der Frau*, Hamburgo 1966 [1963]; U. Gerhard, *Unerhört. Die Geschichte der deutschen Frauenbewegung*. Reinbek 1990; –, *Atempause. Feminismus als demokratisches Projekt*. Frankfurt/M 1999; A. Giddens, *Der dritte Weg. Die Erneuerung der sozialen Demokratie*. Frankfurt/M 1999; O. de Gouges, *Déclaration des Droits de la Femme*, 1791, en: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k64848397/f1.double> (25/12/2020); F. Haug, "Lehren aus den Frauenbewegungen in Westeuropa", en: *Autonome Frauenredaktion* (1988), 6-13; –, "Perspektiven eines sozialistischen Feminismus. 20 Jahre Frauenbewegung in Westdeutschland", en: –, *Frauen-Politiken*, Hamburgo 1996, 176-204; H.-M. Hernes, *Welfare State and Woman Power*, Oslo 1987; E. Hobsbawm, *Historia del siglo XX*. Trad. de Juan Fací, Jordi Anaud y Carme Castells. Buenos Aires 1999; I. Kurz-Scherf, "Demokratie und Geschlechterverhältnisse", en: D. Berg-Schlosser (ed.), *Perspektiven der Demokratie. Probleme und Chancen im Zeitalter der Globalisierung*, Frankfurt/M y Nueva York 1999; J. Menschik (ed.), *Grundlagentexte zur Emanzipation der Frau*, Köln 1976; J. Mitchell, *The Longest Revolution*, Londres 1966; S. E. Pankhurst, *The Suffragette Movement*, Londres 1988 [1931]; S. Rowbotham, *Hidden from History*. Nueva York 1976 [1973]; G. Rubart, "Die Anfänge der Frauenbewegung – Charlotte Perkins Gilman", en: *Autonome Frauenredaktion* (1990), 135-157; L. Rupp, "Zur Organisationsgeschichte der internationalen Frauenbewegung vor dem Zweiten Weltkrieg", en: *Feministische Studien* 12, 2 (1994), 53-65; H. Schröder, "Pankhurst, Emmeline", en: U. Meyer y H. Bennent-Vahle (eds.), *Philosophinnen-Lexikon*, Leipzig 1997, 422-27; *Stern*, 24 (1971); "Versammlung amerikanischer Frauen in Seneca Falls, Declaration of Sentiments"

[1848], en: Menschik 1976, 29s.; D. Vileisis, "Armut und Konservatismus – Herausforderungen für die Frauenbewegung", en: Autonome Frauenredaktion 1990, 158-182; E. Wägner, *Väckarklocka (Der Wecker)*, Estocolmo 1942; A. Weberling, "Politik der Frauen in der Französischen Revolution", en: *Argument*, año 31 (1989), nº 176, 531-545; C. Wichterich, "Globalisierung der Frauenbewegungen", en: –, *Die globalisierte Frau*, Reinbek 1998, 218-253; M. Wollstonecraft, *Vindicación de los derechos de la mujer*. Trad. de Marta Lois. Madrid 2005; V. Woolf, *Tres guineas* [1938]. Trad. de Laura García. Buenos Aires 2020; C. Zetkin, "Die bürgerliche Frauenbewegung", en: Menschik 1976, 44-51; –, "Die sozialdemokratische (proletarische) Frauenbewegung", en: Menschik 1976, 52-61.

Frigga Haug
Trad. de Martín Koval

⇨ Autodeterminación, contracultura, **Control de natalidad**, Costumbre, Lo cotidiano, Crítica feminista del derecho, Cupo, Derechos cívicos, División del trabajo, **Doble militancia**, Educación femenina, **Emancipación femenina**, Esfera pública, Estado social, Estado de bienestar, Experiencia, Familia, **Feminismo**, Hegemonía, Igualdad, iniciativas ciudadanas, Intelectuales orgánicos, Internacionalismo, **Lenguaje de mujeres**, Liberación, Libertad, Madre, **Marxismo-feminismo**, Modo de vida, Movimiento, Movimiento antiautoritario, Movimiento de masas, Movimiento estudiantil, **Movimiento lésbico**, Movimiento de los trabajadores, Nuevos movimientos sociales, Opresión, Política de equiparación, Política del trabajo femenino, Política extra-estatal, *Realpolitik* revolucionaria, **Relaciones de género**, Resistencia, Revolución cultural, Socialdemocracia, **Trabajo familiar / Trabajo doméstico**.

marginalizadas y, al mismo tiempo, reprobadas entre líneas, arrojadas a la papelera, a la psiquiatría, a las filas de las arrebatadas y decepcionadas, a la pobreza y a la riqueza de sentimientos. Impulsadas por un anhelo indomable que logra expresarse en cada ámbito de lucha de la vida, hemos logrado mucho y mucho también no hemos conseguido; hemos sido ridiculizadas, exaltadas, repudiadas y deseadas. A veces, transformamos el mundo; otras, el mundo nos transforma. Pero, mientras la pasión nos marque el camino, el resultado nunca puede fijarse, ni la meta alcanzarse por completo. Lo que queda es la lesbiana y su futuro escapa a toda predicción.

Sarah Schulman (EL)

Movimiento lésbico

Al.: Lesbenbewegung.
Ár.: ḥaraka as-suḥāqīyāt.
Ch.: nütongyundong 女同运动.
F.: mouvement lesbien.
I.: lesbian movement.
R.: lesbijskoe dviženie

I. Dado que la historia del lesbianismo puede a lo sumo intuirse, es una especie de mito colectivamente elaborado en cierto momento y mantenido en secreto en los corazones de los individuos en otro momento y en otro lugar. Si nos figuramos esa historia, pensamos en la rebelión solitaria de una mujer que rechaza el matrimonio, en dos mujeres que conviven o que engendran una revolución en el arte, en tres que impulsan movimientos políticos por el bien de todas, en pioneras, en prisioneras, en trastornadas y heroínas y en mujeres que fueron las dos cosas. En un modo de pensar banal y mágico, en logros revolucionarios, en visiones de futuro y en un ser constantemente

II. 1. Desde fines de la década de 1960, existe un m.l. surgido principalmente en los países industrializados, en el ámbito del **movimiento de mujeres** y de otros nuevos movimientos sociales. Su sublevación contra la dominancia de los hombres dentro de la izquierda y sus demandas de participación en la libertad, igualdad e independencia tuvieron cabida en la lucha que libraron las mujeres que aman a mujeres en contra del patriarcado, el capitalismo, el racismo y el imperialismo, en Vietnam y en otras luchas nacionales de liberación.

La poesía, el arte, la música, el teatro, la danza, la literatura, los medios de comunicación y el activismo político confluyeron, entrelazaron lo cultural y lo político de un modo que se convirtió en la marca del m.l. La revolución lésbica fue tanto cultural como política y visibilizó en lo sucesivo a las lesbianas. El objetivo era, en palabras de Gloria E. Anzaldúa en *El mundo zurdo* (1981), un mundo de izquierda en el que nadie tuviera que cercenar trozos de sí para encajar: su parte socialista no pudo apartar las manos sanadoras de su abuela, la parte chicana no pudo hacer callar a la parte feminista, nadie pudo sofocar a la parte

lesbiana. Todos estos movimientos vivían en ella, estaban vivos y trabajaban en colaboración por un mundo nuevo. En la década de 1970, en todas partes vieron la luz personajes literarios y se conformaron grupos para crear una comunidad y una cultura distintas, una nueva familia y una nueva vida económica como obra de la 'mujer común'. Bandas como *Flying Lesbians*, con su desvergonzada canción *Somos las mujeres homosexuales* (1975), fueron pioneras de un movimiento de música de mujeres en un breve período festivo durante el cual fue posible que las mujeres y las lesbianas se representaran mutuamente en los movimientos.

El hecho de que mujeres que amaban y deseaban a mujeres aparecieran y hablaran en público fue la ruptura hasta entonces más radical con las representaciones patriarcales sobre la sexualidad femenina. El **movimiento de mujeres** había transformado en un asunto político el poder 'normal' de los hombres de disponer del **cuerpo** de las mujeres. El m.l. demandaba además la autodeterminación sexual de las lesbianas. Esto se convirtió en un punto controvertido también entre las mujeres. El lesbianismo en cuanto actitud política y no solo como orientación sexual, así como las praxis culturales irreverentes y separatistas, vitalizaron al movimiento feminista de mujeres, entraron en contradicción con él, indujeron procesos de movilización en lo relativo a las políticas de mujeres y provocaron divisiones. El propio m.l. nunca fue uniforme: su política oscilaba entre la normalización burguesa y una ruptura vivida con el conformismo y la exclusión. El reconocimiento social de las lesbianas en modos de vida y de trabajo urbanos, (post)modernos y con una impronta 'occidental' se volvió completamente normal y, desde el final de 'la época del movimiento', la mayoría de las lesbianas aspiró a un modo burgués de vida y de trabajo. Sin embargo, el discurso político sobre la autodeterminación sexual de las mujeres más allá de la familia o la pareja burguesas, heterosexuales habla, también en el siglo XXI, de desplazamiento, exclusión y violencia. Así pues, el m.l. fue y sigue siendo un lugar de enfrentamiento por la 'liberación' del ser mujer y del deseo femenino.

En los inicios de la segunda ola del **movimiento de mujeres**, las lesbianas militaban sin ser reconocidas en dicho movimiento o al amparo de agrupaciones dominadas por gays. Mientras que tanto feministas como gays ya habían elaborado posiciones colectivas 'ligadas a la identidad' y las politizaban demarcándolas respecto de la heterosexualidad masculina, el lesbianismo apenas tenía una historia acorde con aquellas. Las organizaciones homófilas fundadas en los EE.UU. durante la década de 1950, como la *Mattachine Society* y *The Daughters of Bilitis*, que bajo la presidencia de McCarthy se habían limitado al modesto reclamo por el reconocimiento de gays y lesbianas como personas burguesas 'normales', fueron absorbidas en la década de 1960 en los movimientos radicales de liberación, que apuntaban a transformar el sistema. En los EE.UU. y Francia, por ejemplo, lesbianas y gays trabajaron inicialmente juntos, y allí las primeras ocuparon espacios propios para sustraerse a la preponderancia masculina.

2. *Divisiones y separatismo*. La crítica del patriarcado de la década de 1970 propició la delimitación entre el m.l. y el movimiento gay. La persistente marginalización de las posiciones lesbianas le valió al movimiento gay el reproche de reproducir el sexismo hacia la mujeres y la complicidad patriarcal. En las confrontaciones con los hombres en los movimientos socialistas, se hizo visible de nuevo una vieja prioridad que dejaba al margen al feminismo y especialmente al lesbianismo para esperar la revolución 'real', conducida por trabajadores industriales 'hombres'. Así

pues, en la década de 1970 la crítica del patriarcado por parte de las intelectuales lesbianas estuvo esencialmente marcada por el odio a los hombres.

El m.l. se orientó hacia la teoría y la política feministas y fue parte de ellas, con las correspondientes alianzas. Con todo, la politización del lesbianismo se topó con resistencia también entre las feministas: el lesbianismo militante, se decía, desacreditaba al **feminismo**, dificultando de ese modo la conquista de demandas feministas. En este sentido Betty Friedan habló en 1969, no sin consecuencias, de la "amenaza lila" (*lavender menace*) y, como presidenta de la *National Organization for Women* (NOW), tachó a las *Daughters of Bilitis* de la lista de patrocinadores del *First Congress to Unite Women*. La expresión, usada despectivamente, se propagó como un reguero de pólvora y fue adoptada con orgullo por las lesbianas como denominación propia. En 1970, un grupo lésbico radical interrumpió el segundo congreso de mujeres como "amenaza lila"; de allí en más, tal congreso se constituyó en grupos de trabajo sobre ese tema. En el movimiento feminista, este fue un punto de inflexión en cuanto al esclarecimiento del heterosexismo, el sexismo y la homofobia. El hecho de que en 1970 Susan Brownmiller, en reacción a Friedan, minimizara el lesbofeminismo reduciéndolo a un "lavender herring [variación de la expresión inglesa *red herring*]" (algo así como un artilugio, una maniobra de distracción) que no supone absolutamente ninguna amenaza, es una drástica subestimación del rol del lesbianismo en el **movimiento de mujeres** (Taylor y Rupp 1996, 143).

Al lesbianismo se lo entendió cada vez más no solo como identificación sexual, sino, ante todo, como forma de vida y actitud política que 'forma parte' de la perspectiva feminista y la expande. "A nivel político/psicológico" es "crucial que las mujeres se libren de patrones de comportamiento definidos desde un punto de vista masculino. […] Poco importa a quién amamos y a quién dirigimos energía sexual: si en nuestras cabezas predominan modelos masculinos, no podemos hacer realidad nuestra autonomía como seres humanos" (Radicalesbians 1970).

El racismo en el **movimiento de mujeres** también condujo a divisiones dentro del m.l. El lenguaje universalizante de la Ilustración, que produjo también el concepto de 'mujer' en general, contiene tanto racismo como heterosexismo. El interés de las 'mujeres' se dirigía a la lucha universal por los derechos de las mujeres, lo cual dejaba poco espacio para la articulación de las diferencias: las demandas y los intereses de las lesbianas quedaron al margen; las lesbianas negras permanecieron invisibilizadas en el **movimiento de mujeres** dominado por las blancas. Las mujeres de color, las lesbianas y las trabajadoras expresaban la experiencia y la representación de intereses de manera distinta que la mujer (blanca) del movimiento, que pudo convertirse en el '*mainstream*' de la política de mujeres. El conflicto entre distintas identidades racializadas y sexualizadas dividió tanto al m.l. como al **movimiento de mujeres**. A su vez, el sexismo en el movimiento por los derechos civiles de los negros llevó a Audre Lorde a reclamar a las comunidades negras que aceptaran como iguales a los homosexuales y, al mismo tiempo, a exigir un m.l. amplio que incluyera a todos los grupos étnicos. En busca de 'espacios seguros' [*safe spaces*] en los cuales pudieran desarrollarse las identidades que acababan de volverse 'visibles', las mujeres de color y lesbianas ensayaron nuevas soluciones. Así, por ejemplo, el Combahee River Collective, un grupo de feministas negras activo en Boston, propagó en 1977, de manera programática, la confluencia entre mujeres de color lesbianas y mujeres de color heterosexuales: "Si las mujeres negras fueran libres, todos los seres humanos deberían ser libres, ya que nuestra libertad

exige la destrucción de todos los sistemas de opresión" (1978, 215). "Luchamos contra la opresión racial, sexual, heterosexual y de clase" y entendemos que "nuestra tarea particular" consiste en "desarrollar un análisis y una praxis integrados, partiendo del hecho de que los sistemas de opresión esenciales están acoplados unos a otros. La interacción de estas opresiones crea nuestras condiciones de vida" (210).

3. *Desplazamientos*. Las feministas lesbianas intervinieron en la formación teórica feminista, en especial en los debates acerca de cómo debían criticarse o ampliarse las categorías de "mujer" y de "**sexo**". En la primera sesión teórica lesbiana en el marco del *Berkshire Women's History Conference* de 1978, Emily Jensen analizó a la heroína suicida heterosexual de la literatura occidental, Barbara Smith dio pistas para una crítica lesbofeminista negra, Audre Lorde invocó la fuerza necesaria y reconfiguradora del eros y la poesía y Tucker Pamella Farley habló sobre la política de lo cultural, más allá de Marx y Freud (cf. Farley 1978). Dado que todo –también lo que hasta entonces se tenía por personal– era político, el lesbianismo se presentaba como el aspecto más radical, e incluso revolucionario del **feminismo**. El activismo lésbico parecía hacer posibles transformaciones en muchos frentes, y estas ya estaban ocurriendo.

Monique Wittig define la heterosexualidad como sistema político o contrato social que somete a todas las mujeres y que estas deberían rechazar. Puesto que el '**sexo'**, en cualquiera de sus formas, funciona como estabilizador social, participando de ese modo también de la reproducción de la dominación heterosexual, Wittig orienta, dentro del m.l. y con él, hacia un 'ser lesbiana' liberado, en un espacio 'neutral'. Para ella, la lesbiana supone el abandono del **sexo**: "[pues la lesbiana] *no es* una mujer ni económica, ni política ni ideológicamente" (2007, 43). "¿Qué es la mujer? […] sería impropio decir que las lesbianas viven, se asocian, hacen el amor con mujeres, porque 'la mujer' no tiene sentido más que en los sistemas heterosexuales de pensamiento y en los sistemas económicos heterosexuales. Las lesbianas no son mujeres" (2007, 57). Una mujer "es alguien que pertenece a otro" define junto con Sande Zeig en el diccionario lesbiano (1976/1983, 46). A pesar de que el programa de un espacio libre o neutral no resultó sostenible, las perspectivas autónomas dentro del m.l. siguieron siendo influyentes. Wittig considera la escritura como un espacio espiritual en el que el **sexo** no es determinante, el lenguaje permite esbozar representaciones sobre el futuro que se sustraen a la sexualidad. En el prólogo a *El pensamiento heterosexual* (1992), aclara la palabra "**sexo**" [*Sex*] en cuanto "categoría política". "La palabra '**género'** [*gender*], tal y como se utiliza en Inglaterra y en EE.UU., me parecía muy imprecisa. En 'No se nace mujer' intento establecer un vínculo entre mujeres luchando por las mujeres como clase, contra la idea de 'la mujer' como concepto esencialista" (2006, 18). En lugar de asumir la heterosexualidad como algo dado, ella busca lo que está más allá del contrato social heterosexual. Como feminista materialista que viene de la tradición conceptual marxista, en la cual las condiciones materiales objetivas forman los sistemas sociales, sexuales y culturales, Wittig se abre paso a través de la contradicción de hacer estallar un sistema político binario de sexualidad, pensando al lesbianismo como fuerza revolucionaria. En *Guerilleras* (1969), proporciona a las mujeres una historia y una lengua propias, dando así por terminado el odio a los hombres: "Ellas dicen, se equivocan mucho si imaginan que yo, mujer, hablaré con violencia contra los hombres cuando ya no son mis enemigos" (2019, 147s.; trad. mod.).

En el seno de las feministas de izquierda de los EE.UU., se produjo una división entre las Radicalesbians (1970) y aquellas que,

como Mary Daly (1973 y 1978), insistían en la centralidad de la lucha contra el patriarcado, ya que para ellas 'mujer' era una categoría natural. Audre Lorde (1978, 1980 y 1982) demanda, en cambio, una política lesbofeminista no fundamentalista, orientada a las alianzas. Cuestiona así el separatismo (lésbico) y las categorías naturalistas en la organización política y la **política identitaria**. Adrienne Rich (1980) trabaja con la idea de heterosexualidad obligatoria y desplaza la perspectiva: abandona la cuestión (homo/hetero)sexual en dirección a un *continuum* que incluya ambos polos y permita que cada mujer experimente, en distintos momentos de su vida, tanto lo uno como lo otro. Rich entiende el concepto de "*continuum lesbiano*" como "una gama –a lo largo de la vida de cada mujer y a lo largo de la historia– de experiencia identificada con mujeres" [*woman-identified experience*], que acoge muchas "formas de intensidad primaria entre dos o más mujeres, incluido el compartir una vida interior más rica, la solidaridad contra la tiranía masculina, el dar y recibir apoyo práctico y político" tanto como la "*resistencia al matrimonio*" y las íntimas amistades de chicas (1996, 13). De acuerdo con Rich, este *continuum* muestra que las mujeres en la historia siempre han opuesto resistencia a la opresión masculina.

De una manera distinta, Hélène Cixous (1976) concibe el lenguaje como medio para poder escapar al control falogocéntrico a través de lo femenino del **cuerpo** en cuanto *l'écriture féminine*. Hay que encontrar el goce sexual femenino, que está reprimido, y una femineidad genital erótica y desinhibida producirá una nueva escritura femenina. Si bien el recurso al **cuerpo** podría parecer esencialista, este también es visto como medio superador para alcanzar lo reprimido, lo pre/in/consciente del **sexo** femenino desinhibido. Cixous llama a las mujeres a escribir: "Escribe, que nadie te lo impida, que nadie te detenga: ni el hombre, ni la imbécil máquina capitalista en la cual las editoriales son los astutos y obsequiosos intermediarios de los imperativos de una economía que funciona contra nosotras y sobre nuestras espaldas; ni *tú misma*" (877, trad. mod.). Ella procura deconstruir tanto el pensamiento falogocéntrico como el pensamiento feminista esencialista y recuperar una bisexualidad universal. "La mujer debe escribir ella misma: debe escribir sobre las mujeres y conducirlas a escribir, cosa de la cual estas han sido desposeídas de manera tan violenta como lo han sido de sus **cuerpos**" (875, trad. mod.).

En la medida en que las **relaciones de género** y de **sexo** fueron examinadas de un modo tan intensivo, se logró hacer visibles las relaciones de poder que se ocultaban detrás de 'lo personal', al igual que vías para la transformación y enfoques teóricos para la deconstrucción de 'lo real' y 'lo natural'. El activismo lesbofeminista reinventó la esfera 'privada', en la cual la vida lesbiana se vio forzada a refugiarse, y demandó un cambio radical a una esfera 'pública' más justa, más saludable, más adecuada. La "función social del tabú" fue deconstruida como relación patriarcal de poder: convirtiendo en tabú la prostitución, el incesto y la **homosexualidad**, se mantienen en pie las instituciones del matrimonio, la familia y la heterosexualidad obligatoria (Farley 1980).

La rama académica del m.l. feminista en las universidades, que se institucionalizó a partir de la década de 1980, subsumió primero los *lesbian studies* bajo los **estudios de las mujeres**, luego bajo los estudios sobre **género** o *sex and gender studies*. Desde fines de la década de 1990, aquellos forman parte de los *queer studies*; cada uno de estos cambios de denominación y de estas ampliaciones de contenido incluyó desplazamientos en las definiciones tradicionales de 'mujer' o de 'lesbiana'. Cada paso hacia *delante* podía ex-

perimentarse como un paso hacia *atrás* que, no obstante, se difundía rápidamente en el mundo entero por parte de quienes habían luchado por lo superado.

4. En el curso del siglo XX, las subculturas homosexuales se desarrollaron como un ámbito vital secreto o tolerado, en el contexto del modo de vida y de trabajo urbano que se modernizaba. De los espacios subculturales metropolitanos surgieron a fines de la década de 1960 las primeras agitaciones políticas organizadas por gays y lesbianas contra el control policial y la homofobia, contra los empeños de adaptación por parte de grupos burgueses de homosexuales y a favor de un movimiento visible de homoliberación (D'Emilio 1983). Las subculturas lésbicas tienen desde entonces una gran influencia en la representación del m.l.: lo cultural y lo político se funden, por así decir, en cuanto expresión de empeños que trascienden fronteras. Pero también las agrupaciones subculturales atacan la política del m.l.: p. ej., la campaña "Women against Violence against Women", dirigida, entre otras cosas, en contra de variantes violentas de sexualidad en las subculturas lésbicas. En las 'guerras sexuales' que siguieron a partir de fines de la década de 1970, se produjeron otras divisiones dentro del m.l. en torno a la pregunta por cómo se definían y delimitaban las prácticas y los modos de vida sexuales de las lesbianas.

La interpenetración de la deconstrucción teórico-política del **género** y de las divisiones y delimitaciones dentro del m.l. reforzó la diferenciación, en términos de política cotidiana, en organizaciones e identidades que se distinguían en los planos cultural y étnico. Ejemplo de esto son las culturas lésbicas de la *performance* y la parodia, que juegan con las representaciones complacientes de **género** y transgreden normas, incluyendo lo biológico. Los 'hechos' biológico-esencialistas, como la concepción, el nacimiento, la paternidad o maternidad, la familia, el **sexo**, etc., se volvieron susceptibles de deformación, y sus variantes llegaron a ser tan multifacéticas como las etnias. La experiencia de estar 'incluido' en la **heteronormatividad** dicotómica llevó a atacarla literariamente y por medio de identidades políticas transformadoras. El sistema de la identidad se resquebrajó en pluralidades múltiples, fragmentadas. El objetivo deconstructivista de la abolición del **género**, que la identidad autónomamente orientada de las lesbianas impulsa desde entonces, produce desde la década de 1980 una identidad comunitaria urbana de intensificada particularidad: se trata de la legitimidad de orientaciones sexuales diferentes como posibilidad de acción y del aseguramiento concreto de construcciones identitarias y modos de vida en comunidades visibles, con estructuras económicas locales útiles. En confluencia con ello, la creciente participación de las lesbianas no solo en los medios y la moda, sino asimismo en todo el sector cultural comercial condujo a una adaptación al mercado por parte del lesbianismo en cuanto cuestión de estilo y modo de vida, adaptación con la cual se integró en el *mainstream* a una minoría (cf. Seidman 1996).

5. *Guerra cultural de derecha*. Desde mediados de la década de 1970, las organizaciones lésbicas entablaron alianzas para terminar con la reacción desde la derecha, que batalla también en el terreno de lo sexual. Esta llegó a ser extremadamente brutal desde que las ideologías neoliberales y fundamentalistas hallaron cabida en el accionar estatal y en la sociedad civil del mundo entero, desde Hong Kong a Indonesia, desde Turquía a Honduras. En los EE.UU., se desata una abierta guerra cultural de derecha contra los homosexuales por medio de campañas agresivas, como la que encabezó en 1977 Anita Bryant, "Save

Our Children". A activistas del m.l. y de otros movimientos se los difamó, se los agredió físicamente e incluso se los asesinó. Los grupos lésbicos de base asociaron a su propia política de derechos sexuales e igualdad de **género** los empeños por desarrollar o mantener una sociedad secular. En Nicaragua, por ejemplo, el grupo Safo se unió con otras organizaciones progresistas para oponer resistencia al fundamentalismo cristiano y al mismo tiempo alentó a sus aliados a incorporar en su agenda los derechos de lesbianas y gays. En las Filipinas, GALANG, una organización lesbofeminista de derechos humanos que aboga por trabajo remunerado y seguro de salud para mujeres con bajos ingresos, desarrolla una propuesta que vincula pobreza, clase, **género** y sexualidad. A principios del siglo XXI, un trabajo semejante tiene lugar en cada uno de los continentes.

6. Del entorno de las migrantes lesbianas llegaron numerosos impulsos para renovar lo cultural y político en el m.l. Así, la chicana Anzaldúa, con su perspectiva mestiza, combina en forma novedosa lo cultural, lo sexual, lo étnico, lo relativo a la clase y lo espiritual: vincula entre sí exigencias a las revolucionarias, una visión de la revolución, la autonomía para la lucha contra el sexismo y la homofobia, ideales de inclusividad, un análisis interseccional de la dominación y alianzas también interseccionales en la lucha por la liberación (cf. Keating 2009). El "cambio radical evocado en estas páginas es tanto material como psíquico. La transformación requiere mucho calor. Necesita a la alquimista y la soldadora, a la maga y la trabajadora, a la **bruja** y la guerrera, a la destructora de mitos y a la creadora de mitos. Tomadas de la mano preparamos y forjamos una revolución" (Anzaldúa 1981, 196 [el pasaje no figura en la ed. en castellano; la referencia corresponde a la ed. en inglés]). Anzaldúa trabajó de manera tanto teórica como práctica en la creación de *El mundo zurdo*, que abarca todos los aspectos de nuestros movimientos revolucionarios. Apunta con ello a alianzas entre seres humanos de posiciones sociales muy diversas. Esta inclusividad arduamente conquistada era muy adelantada para su época y, en las décadas siguientes, se volvió la clave para numerosos grupos del mundo entero que, en busca de puntos en común, entablaron alianzas progresistas para luchar juntos en pos del cambio revolucionario. En términos influyentes y muy citados, Anzaldúa formuló, a fines de la década de 1970: "Somos los grupos raros [queer], la gente que no pertenece a ningún sitio, ni al mundo dominante, ni completamente a nuestra propia cultura. Todos juntos abarcamos tantas opresiones. Pero la opresión abrumadora es el hecho colectivo [de] que no cuadramos, y, porque no cuadramos, *somos una amenaza*" (1988, 168). "La visión del **feminismo** radical del **Tercer Mundo** presupone como una necesidad nuestro empeño en trabajar con esa gente que se siente cómoda en *el mundo zurdo* – los marginalizados de este mundo: los de color, los jotos [queer], los pobres, la hembra, los incapacitados" (1988, 152).

Sobre la base de los nuevos medios de comunicación, a principios del siglo XXI, se conectan grupos locales y organizaciones nacionales de *lobby*. Buscan en todo el mundo intercambio y apoyo para una política de reconocimiento y conquista de los intereses lésbicos. Hay que tener en cuenta, a propósito de esto, diferencias regionales y nacionales en la legislación y la cultura del reconocimiento frente a los modos de vida lésbicos. Al reconocimiento progresivo de los derechos de los homosexuales, se contraponen la violencia, la tortura, el asesinato, el encierro, la violación y la discriminación permanentes como experiencia cotidiana de las lesbianas (UNHCHR 2011). El 'lobbismo' de las asociaciones

lésbicas actúa con éxito dispar según las naciones: ejemplos de esto son las demandas de igualdad de derechos en el ámbito militar o de equiparación del matrimonio homosexual a partir de la década de 1990. En cambio, las organizaciones locales de base orientadas a la inclusión, a cargo de personas de color, lesbianas, transgénero y sus aliados, se orientan antes bien al trabajo estatal progresivo, a fin de garantizar y asegurar el acceso a estructuras sociales de asistencia locales, como, por ejemplo, el *Audre Lorde Project* en Nueva York, que, en el marco de *Community Organizing*, procura combinar ayuda concreta en lo cotidiano con una política a largo plazo a favor del cambio social. En este aspecto, las redes internacionales se convirtieron, en el plano político, en un recurso y una fuerza nuevos, aunque frágiles.

Tales grupos y organizaciones lésbicos, así como sus comunidades, no solo se encuentran expuestos al fuego cruzado de los ataques neoliberales reaccionarios, que, con disfraces populistas, desguazan bienes públicos para ganancia privada. De manera consciente, se movilizan también contra la derecha organizada, contraponiéndole alianzas progresistas a fin de crear una sociedad más justa para todos.

Bibliografía: G. E. Anzaldúa, "The Mundo Zurdo: The Vision", en: – y Ch. Moraga (eds.) *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Watertown / Massachusetts 1981, 195s.; –, "El mundo zurdo. La visión" y "La Prieta" [1981], en: – y Ch. Moraga (eds.), *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos.* Trad. de A. Castillo y N. Alarcón. San Francisco 1988, 151s. y 157-168; H. Cixous, "The Laugh of the Medusa", en: *Signs,* año 1 (1976), fasc. 4, 875-893; Combahee River Collective, "A Black Feminist Statement" [1977], en: Z. R. Eisenstein (ed.), *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, Nueva York 1978, 210-218; M. Daly, *Jenseits von Gottvater, Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung* [1973], Múnich 1980; –, *Gyn/Ökologie. Eine Metaethik des Radikalen Feminismus* [1978], Múnich 1981; J. D'Emilio, *Sexual Politics, Sexual Communities. The Making of a Homosexual Minority in the United States, 1940-1970*, Chicago 1983; R. P. Farley (ed.), *Power, Oppression and the Politics of Culture: A Lesbian/Feminist Perspective*, Nueva York 1978; –, "Lesbianism and the Social Function of Taboo", en: H. Eisenstein y A. Jardine (eds.), *The Future of Difference*, Boston 1980, 267-273; A. Keating (ed.), *The Gloria Anzaldúa Reader*, Durham / CN-Londres 2009; A. Lorde, *The Black Unicorn*, Nueva York 1978; –, *Auf Leben und Tod. Krebstagebuch* [1980], Berlín Occ. 1984; –, *Zami. Eine Mythobiographie* [1982], Berlín Occ. 1986; Radicalesbians, "The Woman Identified Woman", 1970 (disponible en Internet); A. Rich, "Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana" [1980]. Trad. de M. M. Rivera Garretas. en: *DUODA. Revista d'estudis feministes* 11 (1996), 13-37; S. Seidman, *Queer Theory / Sociology*, Cambridge / MA 1996; V. Taylor y M. Rupp, "Lesbian Existence and the Women's Movement: Researching the 'Lavender Herring'", en: H. Gottfried (ed.), *Feminism and Social Change: Bridging Theory and Practice*, Chicago 1996, 143-159; UNHCHR (United Nations High Commissioner for Human Rights), *Discriminatory laws and practices and acts of violence against individuals based on their sexual orientation and gender identity*, Reporte A/HRC/19/41, Nueva York 2011; M. Wittig, *Guerrilleras* [1969]. Trad. de N. Ortiz Maldonado, ed. de N. Ortiz Maldonado y M. Winik. Buenos Aires 2019; –, "El pensamiento heterosexual" [1980], en: –, 2006, 45-57; –, "No se nace mujer" [1981], en: –, 2006, 31-44; –, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Trad. de J. Sáez y P.

Vidarte. Madrid 2006; – y S. Zeig, *Lesbische Völker. Ein Wörterbuch* [1976]. Trad. del fr. de G. Meixner y V. Stefan. Múnich 1983.

Tucker Pamella Farley

III. *M.l. en la RDA.* El estado de la investigación presenta lagunas. Esto no solo se debe a la mala situación de las fuentes, sobre todo para la historia más antigua: ni la reconstrucción 'de la' historia de las lesbianas ni la de la política lésbica y los m.l. es, en el ámbito germanoparlante, un campo científico afianzado institucionalmente en los centros de altos estudios y financiado de manera acorde. En los estudios sobre el **movimiento de mujeres**, al igual que en los estudios de **género**, no es raro, por lo demás, que a las lesbianas se las mencione en enumeraciones, dando así por concluida la cuestión, o se las destierre a notas al pie, que se las reduzca al así llamado conflicto entre lesbianas y mujeres hétero o se las ignore por completo. Poco se ha examinado aún la relación entre el **movimiento de mujeres** y el m.l. en la RDA desde el punto de vista de las dimensiones teórica y empírica de ambos: debido a la base común de las autocomprensiones feministas, sin embargo, es entendible que se vea a las lesbianas como a actoras que desarrollaron "diversas formas de organización en el **movimiento de mujeres** autónomo" (Münst 1998) o se conciba el m.l. implícitamente como parte del **movimiento de mujeres**, en el sentido de un "**feminismo** lésbico" (Hark 1996b), o explícitamente como "movimiento parcial" de aquel (Leidinger 1999; Dennert *et al.* 2007).

1. *Desarrollo del m.l. durante la década de 1970*. Los comienzos del m.l. –cuyos precursores históricos pueden rastrearse hacia atrás en el tiempo, en cuanto intervenciones relacionadas con la política lésbica, hasta alrededor de 1900 (cf. Schoppmann 2007)– son complejos: las lesbianas que se rebelaban provenían, o bien de los contextos de la Nueva Izquierda, o bien de la subcultura homosexual socialmente segregada, o bien asumían un compromiso codo a codo con los gays o ya estaban activas en el **movimiento de mujeres**, aunque allí al principio no tomaban la palabra como lesbianas. Es llamativa la importancia de lesbianas aisladas que, por vías indirectas, por así decir, dieron inicio a grupos que paulatinamente se fueron transformando en un movimiento. Los impulsos decisivos para la conformación del m.l. procedían de cuatro ciudades. En Bochum, la estudiante Waltraud Z. recurrió en 1970 al asesoramiento psicológico para estudiantes de la universidad por problemas de relación con su pareja. A partir de esto, se desarrolló la idea de un grupo de autoyuda para lesbianas y gays, sobre la base común de que unas y otros eran discriminados por ser homosexuales: surgió así el Grupo de Intervención Homosexual (Homosexuelle Aktionsgruppe – HAG), que puede ser considerado el primer grupo de gays y lesbianas de la RDA (Leidinger 2012). En Colonia, la fundación, en 1971, del que aparentemente fue el primer grupo explícito de lesbianas fue precedida por un anuncio privado para buscar pareja. Las respuestas a Gertraut Müller (1942-99) fueron numerosas, y ella invitó a todas juntas: así se constituyó un grupo que se denominó Intervención de Mujeres Homosexuales de Colonia (Homosexuelle Frauenaktion Köln – HFA) (Dennert *et al.* 2007, 33s.). En Berlín, en 1972, después de una proyección de la película gay *Nicht der Homosexuelle ist pervers, sondern die Situation, in der er lebt* [*no es perverso el homosexual, sino la situación en la que vive*], de Rosa von Praunheim, algunas lesbianas del público, que se habían enojado por la dominancia masculina durante la discusión, dieron comienzo a un encuentro propio: surgió el grupo femenino de la Intervención Homosexual de Berlín

Occidental (Homosexuelle Aktion Westberlin – HAW); es decir que, invitadas por los hombres del HAW, las lesbianas se organizaron dentro del grupo HAW, hasta entonces gay, ya que unas y otros consideraban la **homosexualidad** como punto en común (HAW 1974, 104s.; cf. Kuckuc, esto es, Ilse Kokula 1975). En ocasión de la discusión de la película en Frankfurt am Main, cuatro lesbianas del (segundo) consejo femenino –un grupo de mujeres de orientación socialista fundado en 1970– tomaron coraje en 1972 para salir del clóset. Las cuatro compañeras exigieron una discusión plenaria del tema **homosexualidad**, en la cual "señalaron que evidentemente en muchas mujeres del consejo femenino existían los más oscuros prejuicios sobre las lesbianas" (*Frauenjahrbuch* 1, 1975, 43).

Al principio, había que romper sobre todo con el aislamiento social e instruir a la esfera pública acerca de la **homosexualidad** para contrarrestar la discriminación social. En términos de teoría política y, en lo sucesivo, también de práctica política, en el ulterior desarrollo del m.l. se produjo una nueva orientación de contenido, por así decir, revolucionario: la discusión acerca de la **homosexualidad**, que hasta entonces lesbianas y gays habían encarado a partir de una posición social oprimida de exterioridad y minoritaria, posición cuyos empeños apuntaban de manera emancipatoria a la tolerancia y, de máxima, a la igualdad de derechos, se desplazó hacia el análisis de la heterosexualidad como "naturaleza y norma" (HAW 1974, 151) y se sacó a la luz el carácter de construcción de esta (cf. Dennert *et al.* 2007, 38 y 47s.). Tanto la praxis del movimiento como los estudios lésbicos que se desarrollaron en ella se entendían a sí mismos cada vez más como una crítica de la sociedad. Ya no se veía al/a la homosexual como problema al que afectaba el "desprecio fundado criminológica y psiquiátricamente" (Lautmann 2012, 178), y ya no se demandaba solo un cambio de conciencia en los heterosexuales a través de la instrucción. De lo que se trataba ahora era de la autodeterminación sexual, y, al mismo tiempo, se colocaba en el centro de la atención política el carácter poderoso e institucional de la heterosexualidad. Esto dio por resultado demandas ampliadas de un cambio social fundamental.

En el curso de un giro (lesbo)feminista, los conceptos de análisis utilizados al comienzo por los grupos lesbianos (y gays) del m.l. que se estaba constituyendo –"malestar", "dificultades", "prejuicios", "aislamiento" y "discriminación"– fueron removidos por términos de mayor alcance, pensados estructuralmente, como "heterosexualidad obligatoria" y "matrimonio, familia y división de roles sexuales reaccionarios", que aquellos analizaban en cuanto "instituciones" cuyo anclaje se veía, en un paso cognitivo posterior, en "estructuras patriarcales" (HAW 1974, 1, 14ss, 23 y 42). Por oposición a la identificación anterior con los gays, las lesbianas concebían ahora su "opresión fundamentalmente" como una opresión "distinta […] a la de los hombres" (105), de modo que, desde 1974 aproximadamente, dieron la espalda a los gays en el plano político. Las lesbianas se reconocían cada vez más como "*mujeres* lesbianas y, por ende, como doblemente oprimidas" (Dennert *et al.* 2007, 48). De acuerdo con esto, la "identidad política" del m.l. (Leidinger 1999) puede ser denominada con el concepto de "identificación con mujeres" (Radicalesbians 1970), con lo cual "en el **feminismo** no fueron aceptadas las lesbianas", sino el "signo mágico" lesbiana (Hark 1996a, 107). La nueva orientación rompió con la representación dominante, tanto social como estatal, según la cual solo se puede pensar a las mujeres en relación con los hombres, algo que no dejaba espacio para lazos positivos entre mujeres. La subordinación femenina se daba por sentada; en conformidad con esto, se pre-

suponía, en el plano económico, un modelo de matrimonio heterosexual para las mujeres burguesas, en el cual el hombre proveía los medios de manutención y, en familias menos pudientes y pobres, un ingreso extra [a cargo de la mujer]. Las mujeres que vivían solas resultaban tan inconcebibles como las que se divorciaban. Por ese entonces, la autodeterminación y la independencia respecto de los hombres no eran una opción. Esto también invisibilizaba por completo precisamente los proyectos de vida lesbianos y los dificultaba de manera estructural. Sobre este trasfondo, el hecho de "estar interesadas en sí mismas, el egotismo y la autosuficiencia" de la década de 1970 –el ofensivo "no querer agradar a nadie" (Holland-Cunz 2003, 143)–, influidos por el **movimiento de mujeres** y el m.l., suponían al mismo tiempo provocación y afrenta política. El separatismo como estrategia adquirió en el m.l. una significación triple: separatismo respecto de los hombres, respecto de la izquierda heteróclita y, en parte, respecto de las mujeres heterosexuales (tanto como de las bisexuales).

Las lesbianas, con su independencia casi completa respecto de los hombres, hicieron estallar la imagen complementaria mujer/hombre, imagen heterosexual que supone una jerarquía entre los **sexos**. La vergüenza se convirtió en orgullo; a partir del acto de ocultarse en el ámbito privado y de la semipublicidad subcultural, así como a partir de la "'precaución' como estrategia primaria de comportamiento" (Lautmann 2012, 178), se desarrolló la actitud ofensiva como lesbiana en la esfera pública. Esto provocaba y fascinaba a las así llamadas mujeres hétero –a muchas a tal punto que pronto surgió el concepto de "lesbiana del movimiento", con el que se designaban las mujeres que, a partir de su paso por el movimiento, se habían decidido por una vida lesbiana–.

La primera intervención política lésbica tuvo lugar el 17/2/1973 en Berlín: mujeres del HAW y del centro de mujeres protestaron con una manifestación contra la criminalización de las lesbianas por parte del periódico *Bild* (Dennert *et al.* 2007, 38s.). Ya el 29/4/1972, mayoritariamente gays, aunque también lesbianas, habían recorrido el centro de la ciudad de Münster en una primera marcha homosexual (Leidinger 2012, 29ss.). Tales protestas públicas, que denunciaban la discriminación y la segregación social e intentaban movilizar a nuevos seguidores y seguidoras, requerían por entonces coraje y fortalecían tanto a las individuas como al movimiento. Otra intervención directa, conjunta y solidaria de mujeres hétero y lesbianas, que fue sin duda única bajo esta forma, fue la irrupción que efectuaron en 1974, en el tribunal de Itzehoe, en ocasión de un proceso contra dos lesbianas: en las remeras de las activistas se leía: "Contra la prensa cachonda, a favor del amor lesbiano" (cit. en Kühn, 2007, 69). Aquí se entendía la "discriminación de las lesbianas como violencia contra *todas* las mujeres" (Beyer 1997, 22).

También la construcción de una contracultura fue parte, desde mediados de la década de 1970, de la comprensión ampliada de la política. Su fundamento era la actitud políticamente autónoma de inventar lo propio con creatividad, de presentar como lesbianas, de manera ofensiva y orgullosa, proyectos de vida alternativos que ignoraran las valoraciones sociales: la lesbiana era irreverente y testaruda. La contracultura lésbica estaba formada por revistas, librerías, viviendas compartidas, centros de vida y establecimientos de asesoramiento autónomos, entre otras cosas. Las lesbianas escribían textos para prácticamente todas las revistas feministas, como la *Hamburger FrauenZeitung* (1976; 1981-99). Importantes medios gráficos específicos, suprarregionales, del m.l. fueron *Lesbenpresse* (1975-82), *Un-*

sere kleine Zeitung (*UKZ*) (1975-2001), *Lesbentisch* (1980-93), así como *IHRSINN, eine radikalfeministische Lesbenzeitschrift* (1990-2004). Espacios centrales de la esfera pública ligada a la política lésbica del m.l. en la RDA fueron y son los grandes eventos anuales suprarregionales, como la Semana Lésbica de Berlín (1985-97) y el Encuentro Lésbico de Pentecostés, que tiene lugar en ciudades que van variando (desde 1974, salvo en 1982 y 1984), rebautizado a partir de 1992 como Encuentro Lésbico de Primavera. Se trata de lugares de intercambio social, de cultura, política y autocomprensión, así como de discusión. Desde la década de 1970 se cultivaron también los contactos internacionales, especialmente angloamericanos; por ejemplo, durante los campamentos de verano en la isla danesa de Femø o el *Michigan Womyn's Music Festival* en los EE.UU.

2. La década de 1980 estuvo marcada por una diferenciación del m.l. a diversos niveles. Por un lado, surgieron un escenario de asesoramiento para lesbianas en todo el territorio federal, nuevos proyectos sociales y culturales lesbianos, así como una única organización marco de y para lesbianas, *Lesbenring* [Círculo lésbico], fundada en 1982, que trabaja con una autocomprensión explícitamente feminista. A semejanza del **movimiento de mujeres**, también el m.l. fue disolviéndose en su mayor parte, a partir de la década de 1980, en proyectos lesbianos con una dirección más bien social –y, por lo general, financiados por el Estado–.

Por otro lado, de manera transversal a esta institucionalización tuvo lugar una diferenciación interna del m.l.: "La relativa obviedad del ser lesbiana conquistada por el **feminismo** dio […] lugar a nuevos descubrimientos y articulaciones de otras identidades que no se fundían en el ser lesbiana"; las lesbianas intentaron pues "que la diferencia, en cuanto categoría política, se volviera fecunda para el **feminismo**" (Hark 1989, 65). Además de las diferencias de opinión y estilo de vida, pasaron a ser centrales las distinciones en cuanto a los privilegios, así como a las relaciones de poder y de dominación. Ya antes, sin duda, las diferencias entre lesbianas habían sido tematizadas, pero ahora estas constituían explícitamente "identidades múltiples" (Laps 2005, 151): la "lesbiana-guion" [el guion se usa en alemán para formar sustantivos compuestos, como en *Anti-Imp-Lesbe* ("lesbiana antiimperialista"), *Öko-Lesbe* ("lesbiana ecologista"), *Ost-Lesbe* o *West-Lesbe* ("lesbiana del Este" o "lesbiana del Oeste") y otros semejantes, que surgen con el proceso de diferenciación descrito] (Hark 1989, 59s.) planteaba el desafío de vérselas, también *dentro* del m.l., con el antisemitismo, el racismo, el clasismo y la hostilidad hacia los discapacitados. Surgieron nuevas agrupaciones como el *Schabbeskreis* [Círculo del Sabbat] de Berlín, un grupo de lesbianas ante todo judías (1984-?), o ADEFRA (desde 1986), una organización afroalemana de mujeres y lesbianas que, con *Afrekete* (1998-90?), editaba una revista propia, además de aquellas que se llamaban provocativamente "lesbianas inválidas" o "lesbianas proletas" [*Proll-Lesben* o *Prololesben*] (Dennert *et al.* 2007, 135s.). A pesar de que se trataba de discusiones sociales, inicialmente estuvieron dirigidas hacia el interior del movimiento y por eso se transformaron en intervenciones políticas aisladas; recién en la década de 1990 estas se vieron reforzadas cuando se las hizo públicas a través de ediciones de libros.

Las identidades lesbianas se asociaban también en orientaciones políticas más fundamentales. Así se organizaron las lesbianas socialistas, que demandaban, como hizo por ejemplo Annette Dröge (1981): "Ni socialismo sin **feminismo**, ni **feminismo** sin liberación de las lesbianas". En 1984, a partir de la Iniciativa Democrática Gay (DeSI), surgida a

comienzos de la década de 1980, nació la Iniciativa Democrática Lésbica y Gay (DeLSI). Esta última, que era cercana al PCA y constituyó en numerosas ciudades grupos en parte mixtos en cuanto al **género**, editó desde 1986 hasta su disolución en 1993 la revista *Dorn-Rosa* (Dennert *et al.* 2007, 152).

También en las décadas de 1980 y 1990 el m.l. practicó numerosas formas de intervención política, si bien la intensidad de la protesta declinó claramente –al igual que en otros nuevos movimientos sociales– hacia fines de la década de 1980, y el ala del m.l. orientada a las intervenciones directas pronto quedó marginalizada. El espectro temático era amplio e iba desde la violencia contra las lesbianas, pasando por las ingenierías genética y reproductiva, hasta el armamentismo y la guerra.

Excurso: RDA. La organización política en la RDA de las lesbianas, que se autodenominaron m.l. o 'm.l./gay', se basó esencialmente en dos redes que actuaban de manera separada, con diversos modos de entenderse a sí mismas: los grupos 'laicos', cercanos al Estado, a partir de 1973, y los grupos de oposición, al amparo de la Iglesia Evangélica, a partir de 1982/1983. Ambos apuntaban a la superación de la segregación social, a la emancipación individual y colectiva, así como a instruir sobre los modos de vida homosexuales. Las intervenciones políticas eran, por ejemplo, solicitudes críticas al gobierno de la RDA y el intento, por parte de grupos de lesbianas, de dejar coronas en el sitio conmemorativo de Ravensbrück [el mayor campo de concentración de mujeres durante el período nacionalsocialista] y de escribir en el libro de visitas (sobre la historia de las lesbianas en la RDA, cf. Sillge 1991, Karstädt / Zitewitz 1996, así como los textos en Dennert *et al.* 2007).

3. *Crítica queer, diferenciación suplementaria y nuevas alianzas.* Los debates en torno al poder y la dominación en el m.l. de la RDA prosiguieron durante la década de 1990. A raíz de estas críticas internas surgieron proyectos como Les MigraS (desde 1999) para "migrantes lésbicas o bisexuales, lesbianas negras y trans*" (este último, como autodenominación de transexuales, transgénero y otros y otras que no encajan o no quieren encajar en el orden sexual binario). Tales actuaciones autónomas en representación propia en el área del trabajo de asesoramiento resultan, entre otras cosas, de la falta de implementación del cupo demandado por las migrantes en los proyectos de mujeres y lesbianas, así como de la insuficiente discusión del racismo en el movimiento y en la sociedad, y del exiguo compromiso en contra de este.

También las voces de trans*, cuya pertenencia al m.l. fue y es combatida con encono por sectores biologicistas del movimiento, así como de inter* (autodenominación de los intersexuales), se hicieron oír cada vez más fuerte. Se organizaron, por ejemplo, en la Red Transgénero de Berlín (desde 2001), en el 'Grupo de trabajo 1-0-1 intersex' (2005) y en TrIQ, TransInterQueer (desde 2006). Activistas, grupos y redes individuales formaron pronto un movimiento social propio que se superponía, en parte, a grupos y movimientos queer o "queer/feministas", o estaba en coalición con ellos (Engel 2002, 10). El comienzo de una alianza amplia entre LGBTIQ, feministas, etc. fue la protesta contra la "obligatoriedad de coherencia sexual" y la mutilación genital de menores intersexuales, en ocasión de una jornada especializada en pediatría que tuvo lugar en 1998, en Berlín (Genschel *et al.* 2001, 191).

En la RDA, una discusión que comenzó ante todo en la academia generó una inquietud política persistente dentro del m.l. Allí, entró "en la escena del movimiento y de la

teoría un nuevo sujeto político-sexual: queer" (Genschel 2007, 336s.) con un desfasaje temporal respecto de los EE.UU., donde este ya se había establecido a fines de la década de 1980 como reacción, en lo que atañe a la política del movimiento, a un "'volverse *mainstream*' de la política lesbogay". Queer era "antes, en inglés, un insulto para lesbianas, gays y todo el resto que no encajaba en las normas de la heterosexualidad […] o no podían hallarse en el orden supuestamente natural de dos y solo dos **sexos**" (337). El nuevo programa se afianzó en sus inicios en espacios subculturales de Berlín, donde, siguiendo el modelo estadounidense, se fundó una *Queer Nation* y se organizó por primera vez, en 1993, una manifestación propia, como alternativa al CSD [*Christopher Street Day*, también conocido como Día del Orgullo], manifestación de la cual surgió el CSD transgenial. La de Antke Engel (1991) se considera la primera contribución textual en contextos marcados por la influencia feminista y lesbiana, contribución que sacudió tempranamente el orden sexual binario en la *Hamburger FrauenZeitung*.

El género en disputa: Feminismo y la subversión de la identidad (1990-91), de Judith Butler, desató encendidas controversias en el movimiento y en la ciencia en torno al sujeto colectivo, políticamente movilizado, "mujer" o "lesbiana", al igual que en torno a su homogeneidad y al carácter de delimitación o exclusión ligado a él. La teoría queer abrió, con su interpretación radicalmente crítica de la sociedad, una perspectiva de análisis acerca de cómo se producen las sociedades modernas a través de la heterosexualidad normativa y del carácter sexual binario normativo, y de cómo se distribuyen los recursos sociales, culturales y económicos. Las nuevas formas de política y de intervención resultantes apuntaban de manera subversiva –y en parte controvertida dentro del m.l.– a una desestabilización del orden sexual binario. Políticamente, esto condujo de múltiples formas a una intensificada colaboración entre lesbianas y gays, y –algo más tarde– a nuevas alianzas con trans* e inter*. El concepto queer de "**heteronormatividad**" (Hartmann *et al.* 2007) desplazó ampliamente, en los planos político y teórico, las categorías de análisis y políticas hasta entonces centrales del m.l., tales como "heterosexualidad obligatoria […] como institución política" (Rich 1980, 139) o "heterosexismo" (Janz / Kronauer 1989), categorías que no pudieron imponerse académicamente, en buena medida, a causa de su ímpetu activista (cf. Leidinger 2002).

4. A principios del siglo XXI, apenas si ha quedado algo, en lo que atañe a la política del m.l., de su demanda de relaciones sociales a favor de una libre elección de las parejas sexuales y de vida, que se expresaba en eslóganes provocadores, como el siguiente: "Todas las mujeres son lesbianas, salvo las que todavía no lo saben" (Jill Johnston); igualmente poco queda de la crítica lesbofeminista a las ingenierías genética y reproductiva, que fue tapada por los deseos de numerosas lesbianas de tener hijos y cayó casi por completo en el olvido. Una buena parte de la cultura lesbiana que se remonta a la década de 1970 se adaptó a las estructuras locales de asistencia –con nuevos énfasis, como proyectos habitacionales para las lesbianas en la vejez– y apunta más a la participación social que a una transformación fundamental; no obstante, todavía siguen existiendo instituciones aisladas que han conservado algo de su espíritu de resistencia e intervienen también políticamente. Sin duda, por medio de la ley de unión civil (2001), la crítica a la heterosexualidad obligatoria, incluyendo el matrimonio en cuanto institución política, se volvió no obsoleta, pero sí, en todo caso, mera expresión individual: ya no se hacen oír voces colectivas o demandas de abolición. En esto se ve, en el capitalismo

modernizado, una normalización, en el sentido clásico.

Los vínculos vitales entre lesbianas cambiaron en un sentido fundamentalmente positivo, sin lugar a dudas, en el marco de las nuevas posibilidades que conquistaron las mujeres para proyectar sus vidas de manera individual y autodeterminada. El orden básico heteronormativo, empero, apenas ha sido perturbado, y la discriminación persiste, si bien de maneras (más) sutiles, amén de que no se respeta a las lesbianas en general ni su multifacético compromiso político. A menudo, la presunta tolerancia prueba ser tan solo el trato social esperado ante la **homosexualidad**, especialmente en círculos burgueses. El parámetro clásico para medir esto es la idea –que sigue repeliendo a la mayoría– de que los propios hijos podrían llegar a ser homosexuales y/o trans*.

Un importante logro específico del m.l. es la mayor visibilidad social de los modos de vida lesbianos, la tolerancia en parte incrementada (aunque frágil) y los mayores espacios de libertad para los 'tanteos' erótico-sexuales, precisamente durante la pubertad. Con todo, la tasa de tentativas de suicidio de niñas y mujeres lesbianas es desalentadora: "Investigaciones tanto nacionales como internacionales muestran preocupantemente que las lesbianas adultas intentan quitarse la vida con una frecuencia hasta cuatro veces mayor que las mujeres heterosexuales. Las jóvenes lesbianas incluso incurren en tentativas de suicidio con una frecuencia hasta seis veces mayor que las heterosexuales de la misma edad" (Dennert 2005).

Una demanda central del m.l., que reclama legislación, es que el ser lesbiana se considere motivo para solicitar asilo. Pese a que la Unión Europea y los Estados europeos han incluido en las directrices de cualificación como motivo para solicitar asilo, por ejemplo, el reconocimiento de la orientación sexual como motivo de persecución, en la práctica del asilo, en el caso de personas LGBTI, se les sigue negando a estas "el carácter fundamental de derechos humanos" (Jansen / Spijkerboer, 201, 7). Otras demandas en lo que atañe a la política lésbica, en su mayoría en pos de una equiparación por la vía de la legislación, se encuentran, ante todo, en el marco de la política de derechos civiles de LGBTI y en el contexto de la política partidaria.

Las críticas, como Corinna Genschel y Stephanie Soine, de los desarrollos en curso del **feminismo**/queer como proyecto político (Beger 2000; Engel 2002) enfatizan que la construcción del **género** y de la sexualidad "no puede ser erradicada de la faz de la Tierra" únicamente a través de la parodia de los **sexos** o de una conducta genérica o sexual no unívoca (Soine, 1999, 23). Pues "liberarse de las 'categorías' no implica necesariamente la liberación de la coacción y la exclusión" (Genschel 1996, 533), algo que se debe, en gran medida, a que estos procesos están atravesados por otras relaciones de poder y de dominación.

Las alas radicales del m.l. se proponían más que la mera autodeterminación sexual: apuntaban a una transformación social, y, en parte, también estatal, exhaustiva. Una fortaleza nueva-antigua de un m.l. y/o un movimiento queer/feminista revitalizados y con una orientación crítica ante el carácter genérico binario que se abre podría consistir en retomar las apasionantes discusiones que se dieron desde la década de 1980 en el m.l. en torno a las diferencias, entre lesbianas, en lo que respecta al poder y la dominación, retomarlas en su entrecruzamiento y sus implicancias económicas, analizarlas en forma transnacional e internacional y llevar esto, con intervenciones políticas, nuevamente hacia afuera.

Bibliografía: N. Beger et al. (eds.), *Queering Demokratie*, Berlín 2000; I. Beyer, "Der 'Lesbenprozess' in Itzehoe 1974: Diskriminierung – Politisierung – Solidarisierung", en: *IHRSINN* 16 (1997), 13-24; G. Dennert, "Gesundheitsrisiko Heterosexismus" 2005, en: www.lesbengesundheit.de; –, C. Leidinger y F. Rauchut (eds.), *In Bewegung bleiben. 100 Jahre Politik, Kultur und Geschichte von Lesben*. En colab. con S. Soine, Berlín 2007; A. Dröge, "Kein Sozialismus ohne Feminismus, kein Feminismus ohne Befreiung der Lesben", en: U. Jelpke (ed.), *Das höchste Glück auf Erden. Frauen in linken Organisationen*, Hamburgo 1981, 83-98; A. Engel, "Trans-Kon-Fusion. Ein Plädoyer für die Auflösung des dualen Geschlechtersystems", en: *Hamburger FrauenZeitung* (1991), fasc. 30, 9-14; –, *Wider die Eindeutigkeit. Sexualität und Geschlecht im Fokus queerer Politik der Repräsentation*, Frankfurt/M y Nueva York 2002; *Frauenjahrbuch* 1, ed. por Frankfurter Frauen, Frankfurt/M 1975; C. Genschel, "Fear of a Queer Planet. Dimensionen lesbisch-schwuler Gesellschaftskritik", en: *Argument* 216, año 38 (1996), fasc. 4, 525-537; –, "Queer Theory und Queer Politics", en: Dennert *et al*. 2007, 336-339; – *et al*., "Anschlüsse", en: A. Jagose (ed.), *Queer Theory. Eine Einführung*, Berlín 2001, 167-194; S. Hark, "Eine Lesbe ist eine Lesbe, ist eine Lesbe… oder? Notizen zu Identität und Differenz. Feminismus und Lesben in den 80ern?", en: *beiträge zur feministischen theorie und praxis* 25/26 (1989) 59-70; –, "Magisches Zeichen. Die Rekonstruktion der symbolischen Ordnung im Feminismus", en: – (ed.), *Grenzen lesbischer Identitäten*, Berlín 1996 [1996a], 96-133; –, *Deviante Subjekte. Die paradoxe Politik der Identität*, Opladen 1996 [1996b]; J. Hartmann et al. (ed.), *Heteronormativität. Empirische Studien zu Geschlecht, Sexualität und Macht*, Wiesbaden 2007; HAW, *Homosexuelle Aktion West-Berlin (HAW) Frauengruppe. Eine ist keine – Gemeinsam sind wir stark. Dokumentation*, Berlín Occ. 1974; B. Holland-Cunz, *Die alte neue Frauenfrage*, Frankfurt/M 2003; S. Jansen y T. Spijkerboer, *Fleeing Homophobia*, 2011 (disponible en Internet); U. Janz y R. Kronauer, "Das heterosexistische Patriarchat pflanzt sich fort. Lesben gegen Reproduktions- und Gentechnologien", en: *beiträge zur feministischen theorie und praxis* 25/26 (1989) 175-184; C. Karstädt y A.v. Zitzewitz (ed.), … *viel zuviel verschwiegen. Eine historische Dokumentation von Lebensgeschichten lesbischer Frauen in der Deutschen Demokratischen Republik*, Berlín 1996; I. Kuckuck (Ilse Kokula), *Der Kampf gegen Unterdrückung. Materialien aus der deutschen Lesbierinnenbewegung*, Múnich 1975; M. Kühn, "'Haut der geilen Männerpresse eine in die Fresse' – Itzehoer Prozess-Protest 1974", en: Dennert *et al.* 2007, 68-71; L. Laps, "Stop and Go? Von Wiederholungen, Widersprüchen und Wandel lesbenpolitischer Entwicklungen", en: *beiträge zur feministischen theorie und praxis* 66/67 (2005) 151-165; R. Lautmann, "Historische Schuld. Der Homosexuellenparagraf in der frühen Bundesrepublik", en: *Invertito* 13 (2012), 173-184; C. Leidinger, "Politisierungsprozesse von Lesben. Arbeitsdefinition 'politische Identität' zur politik-historischen Analyse", en: *beiträge zur feministischen theorie und praxis* 52 (1999) 93-105; –, "Politik-theoretische Überlegungen zu Unterdrückung und Widerstand – Begriffliche Annäherung an die politische Institution Zwangsheterosexualität und Heterosexismus im Kontext politischer Identität", en: S. Bartmann, K. Gille y S. Haunss (eds.), *Kollektives Handeln. Politische Mobilisierung zwischen Struktur und Identität*, Düsseldorf 2002, 33-56; –, "Gründungsmythen zur Geschichtsbemächtigung? Die erste autonome Schwulengruppe in der BRD war eine Frau", en: *Invertito* 13 (2012), 9-39; A. S. Münst, *Der Beitrag lesbi-*

scher Frauen zur Öffentlichkeit der Autonomen Frauenbewegung am Beispiel einer Großstadt, Pfaffenweiler 1998; Radicalesbians, "Frauen, die sich mit Frauen identifizieren" [1970], en: *Frauenliebe. Texte aus der amerikanischen Lesbierinnenbewegung*. Ed. y trad. de un grupo de trabajo del Centro Lesbiano de Acción de Berlín Occ., 4ª ed., Berlín Occ. 1981, 13-23; A. Rich, "Zwangsheterosexualität und lesbische Existenz" [1980], en: *Macht und Sinnlichkeit. Ausgewählte Texte von Audre Lorde und Adrienne Rich*. Ed. de D. Schultz, 3ª ed. ampl., Berlín 1991, 138-168; C. Schoppmann, "Vom Kaiserreich bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges", en: Dennert *et al*. 2007, 12-26; U. Sillge, *Un-Sichtbare Frauen. Lesben und ihre Emanzipation in der DDR*, Berlín 1991; S. Soine, "Queer als Herausforderung. Lesben zwischen Heterosexismuskritik und Lifestyle", en: *beiträge zur feministischen theorie und praxis* 52 (1999) 9-26.

Christiane Leidinger
Trad. de Carola Pivetta

⇨ Amor, Amor libre, Campaña, Conducta de vida, Emancipación, Eros, Familia, **Feminismo**, **Heteronormatividad**, **Homosexualidad**, Identidad, Liberación sexual, Lila / Magenta, **Masculinidad**, Modo / Condiciones de vida, Movimiento gay, **Movimiento de mujeres**, Neoliberalismo, Normalización, Normas, Nuevos movimientos sociales, Orden simbólico, Política identitaria, Patriarcado, Pornografía, Posestructuralismo, Psicoanálisis, Raza / Clase / Género, Racismo, Reconocimiento, **Relaciones de género**, Representación, Sexismo**, Sexo / Género**, Sexpol, Sexualidad, Subcultura, Subversivo, Sujeto, Teoría queer, VIH / SIDA

Nuevo materialismo feminista

Al.: Materialismus, neuer feministischer.
Ár.: al-māddīya an-nisawīya al-ğadīda.
Ch.: xin nüxingzhuyi de weiwuzhuyi 新女性主义的唯物主义.
F.: nouveau matérialisme féministe.
I.: new feminist materialism.
R.: novyj feministčeskij materializm.

El n.m.f. tiene poco en común con el materialismo histórico. Además, en el debate dominado por EE.UU. (sobre todo, Barad 2003 y 2007; Alaimo y Hekman 2008), la materialidad y el materialismo no son distinguidos claramente.

1. *Raíces*. Para el n.m.f., son relevantes los contextos diferentes y solo débilmente interrelacionados: la crítica al olvido del **trabajo doméstico** en la comprensión marxista del trabajo (por ejemplo, Bock y Duden 1977); la crítica de la dominación y el patriarcado, problematizada cada vez más en conexión con las relaciones Norte-Sur y la dominación de la naturaleza (sobre todo, Mies y Shiva 1993); así como la crítica de las ciencias (naturales) (p. ej., Merchant 1980; Keller 1985). Desde mediados de la década de 1990, los debates sobre la comprensión de la naturaleza están enmarcados en una controversia epistemológica: ¿es la naturaleza algo producido, o algo en sí existente? ¿es construcción o realidad efectiva? Judith Butler (1990) y Donna Haraway (1991) representan lo que luego fue denominado el *linguistic turn* [giro lingüístico] en el debate feminista. El péndulo oscila hacia el constructivismo y el deconstructivismo.

2. Se ha observado un contramovimiento desde la década de 2000 que, entre otros, es designado como *new materialism* (Coole y Frost 2010), *material feminism* (Alaimo y Hekman 2008), *material turn* (Löw et al. 2017), *ontological turn* (McNeil 2010, 431) o *realismo agencial* (Barad 2003) (para una visión general y controversia cf. Bargetz 2017). Barbara Holland-Cunz clasifica este contramovimiento en una periodización del **feminismo** en "tres puntos de inflexión centrales en la historia política y científica del nuevo **movimiento de mujeres**": el "*cultural turn*" a mediados de la década de 1970 condujo al "**feminismo** de la diferencia ecofeminista", el "*linguistic turn*", a principios de la década de 1990, condujo al "constructivismo posmoderno" y el "*material turn*" a fines de la década de 2000, condujo a las "así llamadas teorías neomaterialistas" (2017, 118).

De acuerdo con Holland-Cunz, Karen Barad es discutida afirmativamente, "porque se propone integrar la polaridad materia/discurso, concebida como irreconciliable durante dos décadas" (124). Holland-Cunz critica en los debates la reverencia acrítica hacia la "figura de culto teórica", que está justamente de moda, en el momento en cuestión (117s.;

cf. 2014, 134), como lo son, precisamente, Haraway, Butler o Barad. Agrega, a propósito de esta última: "Lo que aquí se describe y desarrolla con un aspaviento conceptual inmenso se encuentra desde hace muchos años en otros lugares en una forma lingüística y de pensamiento clara" (2014, 138). Holland-Cunz menciona aquí, entre otros, a Paul Feyerabend, quien ha desarrollado ya en la década de 1970 las implicaciones filosófico-naturales de la Escuela de Copenhague liderada por Niels Bohr (publicada recién póstumamente en Feyerabend 2009). El lenguaje en el que se llevan a cabo los debates parece académicamente fatigoso y fatigante. Sin embargo, es un mérito del *material turn* romper el silencio en gran parte inherente al **feminismo** de años anteriores en los planos de la teoría y la filosofía de la naturaleza.

Brigitte Bargetz (2017) menciona tres puntos críticos centrales; especialmente, con la perspectiva de un materialismo feminista. El primero se relaciona con la falta de potencial crítico-emancipatorio: "Sin embargo, quien espere que los materialismos actuales, no en última instancia en su variante feminista, conduzcan a un renacimiento de los **feminismos** marxista y/o socialista; o que, de esa manera, adquiera una nueva explosividad [...] el debate sobre la redistribución y/o reconocimiento, quedará decepcionado" (136). La "tradición del **feminismo** materialista" continúa "en general, ignorada" (ibíd.). El segundo punto se refiere al hecho de que la crítica se vea obstaculizada o, incluso, imposibilitada tanto en Barad como también en otros enfoques feminista-queers. La pretensión de entrecruzar subversivamente los viejos dualismos dominantes como espíritu/naturaleza u hombre/mujer cae en la trampa de las delimitaciones, de la disolución o fusión de las diferencias en lo híbrido (incluida la fusión de ser y deber ser, cf. la crítica a Barad de Haug 2016). La posición feminista-queer en el campo de la crítica de la ciencia es importante e inspiradora en la búsqueda de alternativas a la visión dominante-dualista y al antropocentrismo. Sin embargo, de acuerdo con Bargetz, el modo en que el pensamiento de Barad reformula "la crítica en el modo de la difracción" (refracción en lugar de reflexión, reflejo) da como resultado un "giro hacia el pensamiento de potencialidades" en lugar de una crítica dialécticamente negativa (2017, 142). Esto "desplaza el punto de partida para la acción política feminista: en el sentido de una comprensión (neo)liberal de la política, se da por supuesto un punto cero casi políticamente neutral desde el cual, presuntamente, todo parece posible" (143). El tercer punto se relaciona con el hecho de que, para Barad, "los principios físicos son declarados, en última instancia, como principios sociales fundamentales" (140). Esto se torna claro, entre otros enfoques, en el del posthumanismo de Barad.

Según Barad, los enfoques postestructuralistas como los de Michel Foucault y Butler socavan "los principios del humanismo y el representacionalismo" y, por lo tanto, "desplazan nuestro mundo de representación cultural de una órbita estable y trillada" (2003/2012, 11). Tentativas de esta clase dispondrían de "energía suficiente" para "causar perturbaciones significativas", pero "la ionización tan altamente valorada" se ve "frustrada en ambos casos por restos antropocéntricos" (ibíd.). Barad, por lo tanto, propone un "enfoque *posthumanista, performativo* para la comprensión de prácticas científicas y otras prácticas naturales-culturales" que "reconoce y toma en cuenta particularmente la fuerza dinámica de la materia" (ibíd.). Barad enfatiza que ella "no está interesada en las celebraciones triunfales (o demonizaciones) postmodernas de lo posthumano", sino que aboga a favor del "posthumanismo" porque este no le

niega "a la naturaleza ningún tipo de disposición activa e historicidad" (13).

Esto parece sugerir una referencia al materialismo histórico práctico-dialéctico, ya que sus fundadores y los representantes filosóficos más importantes también piensan en la disposición activa y la historicidad de la naturaleza, como ya Marx y Engels (cf. *MEW* 3,18) o Antonio Labriola y Ernst Bloch (que se remontan al concepto de *natura naturans*) y otros más; también sugiere un despliegue de la crítica feminista con miras a su comprensión de la materia y la naturaleza. Sin embargo, sigue siendo problemático que Barad ignore esta línea, así como cualquier contexto de la historia de las ideas.

Contra el posthumanismo de Barad y otros se pueden formular las siguientes objeciones principales: el propio concepto 'antropocéntrico' de crítica parte del concepto de 'ser humano' sin hacer especificaciones, de manera indiferenciada; es una abstracción que se considera la medida de todas las cosas. ¿Pero quién, qué grupos humanos específicos establecen estos parámetros? ¿No son principalmente los que se elevan no solo por encima de la naturaleza, sino también por encima de otros grupos humanos? El posthumanismo, a su vez, es una invención de seres humanos pensantes, es decir, es 'humanista'. Por lo tanto, no es ninguna medida post-, sino una nueva medida humanista de todas las cosas teóricas. Una medida que corta todos los hilos de la teoría crítica, también la feminista, que conectan la dominación de la naturaleza y la dominación de los seres humanos. Sin seres humanos, las preguntas sobre la justicia no se pueden formular ni responder. Sin embargo, la justicia es vista como una virtud cardinal de la política y lo político.

Las sedes de lo político, de acuerdo con la objeción crítica de Christine Katz y Uta von Winterfeld (2017), no pueden determinarse de manera 'posthumanista': los seres humanos son tan capaces de ayuda mutua y respeto por los demás (seres humanos y naturalezas) como lo son para la extracción de ventajas egoístas, la ignorancia y la destrucción de lo Otro. Por lo tanto, lo importante son, de manera decisiva, los seres humanos, su interrelación, las estructuras sociales y las condiciones políticas marco. Un análisis de estructuras que apoyan o impiden lo uno o lo otro, un cambio o reinvención de instituciones que favorecen las transformaciones socioecológicas, una creación de espacios políticos en los cuales es posible deliberar acerca de un buen vivir con y en la naturaleza: todo esto es impensable de manera 'posthumanista' (cf. Katz y Winterfeld, 2017).

Martha Nussbaum (2011) promueve una alternativa al posthumanismo: con su enfoque sobre las capacidades y su filosofía sobre la justicia y el buen vivir, defiende una posición decididamente humanista que es social, ecológica y emancipadora. Al mismo tiempo, los enfoques feministas como el de Vandana Shiva (1988) o el de la Netzwerk Vorsorgendes Wirtschaften [Red de Economías de Asistencia] (2013), conciben la naturaleza como activa e histórica desde fines de la década de 1980, aun cuando la definen de manera posthumanista.

3. *Perspectivas*. Muchas cosas hablan a favor de que solo habría que dejarse impresionar en forma pasajera por los **feminismos** materialistas en lo que se refiere a la facultad crítica y dedicarse a las preguntas aún abiertas.

Desde la teoría del conocimiento, la vieja disputa (nominalismo vs. realismo) y la nueva (constructivismo vs. esencialismo) permanecen sin resolver, si la propuesta de integración de Barad es rechazada. Aquí habría que seguir a Theodor W. Adorno, quien, en su concepto de razón dialéctica, protesta contra la simple disolución del "pensamiento dualista, dicotómico" (Adorno 2017, 178). No se trata de hacer desaparecer los factores

opuestos en la indiferenciación premoderna, sino de pensar atravesando su dualismo. La "posibilidad de su conciliación" no reside en "que volvamos a establecer con violencia un grado de la conciencia que fue abandonado de modo concluyente", sino que "a través de este dualismo, es decir, a través del repensar, a través de la reflexión de los momentos opuestos entre sí revoquemos su rigidez" (181). Por cierto, Adorno aún no habla con los conceptos de constructivismo y esencialismo, pero enfatiza que las contradicciones "en aras de alcanzar la querida paz no pueden ser temperadas ni para el lado nominalista, ni para el realista"" (392). Más bien, "El nominalismo carente de reflexión es tan falso como el realismo" (429). Al primero, se le pierde todo lo que "no se asimila al concepto, en tanto algo subjetivamente impuesto" (112). Pero si la naturaleza es convertida de tal manera en objeto del discurso, los conceptos como el factor de lo impuesto se convertirían en algo "sobrepuesto" a la cosa (112s.). Precisamente, hoy "en lo esencial, sirven al dominio de la naturaleza" (113). Por lo tanto permanece como un desafío epistemológico no disolver (ni en una indiferenciación híbrida, ni en el realismo agencial de Barad) campos de tensión (antropocentrismo vs. fisiocentrismo, etc.), sino argumentar dialéctica y críticamente, a través de ellos, con el objetivo de conocer ordenamientos jerárquicos y relaciones dominantes.

Desde la teoría de la acción, la perspectiva se desplaza enormemente cuando la materia se percibe, no como 'estúpida' y 'pasiva', sino como 'inteligente' y 'activa'. Aquí es posible concebir enfoques de coproductividad que apuntan más allá de la apropiación capitalista-explotadora de la naturaleza. Sin embargo, el pensamiento dialéctico crítico también debería permanecer atento aquí. Por ejemplo, los nuevos enfoques de valorización de las prestaciones naturales pueden tornarse en una aplicación nueva de la naturaleza. Y sigue siendo relevante quién y con qué interés habla sobre la materia y en cuál contexto lo hace. Aquí puede ser instructivo Giordano Bruno, quien, en sus diálogos metafísicos, presenta la materia ante todo como más divina, animada y activa, pero, en sus diálogos morales, la sitúa más bien a la sombra del héroe y la caracteriza como sorda y estúpida (Winterfeld 2006, 275ss.). El desafío sigue siendo que una materia 'inteligente' y 'activa' no pueda ser tratada simplemente de manera instrumental y como un recurso.

Esto lleva a una perspectiva propia de la teoría de la liberación. Hasta ahora, la historia de la emancipación humana se ha narrado principalmente mediante metáforas de la dominación (masculina) de la naturaleza y como liberación respecto de la coacción natural. ¿Cómo es posible pensar la emancipación sin caer en la dominación sobre lo Otro y los otros? ¿Cómo es posible pensar un concepto de materia que no niegue la materialidad ni la interprete como sustraída al pensamiento y la acción humanos?

Bibliografía: Th. W. Adorno, *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*. Pról. de M. Dimópulos. Trad. de L. S. Carugati. Buenos Aires 2017; S. Alaimo y S. J. Hekman (eds.), *Material Feminisms*, Bloomington/IN 2008; K. Barad, *Agentieller Realismus. Über die Bedeutung materiell-diskursiver Praktiken* [2003], Berlín 2012; –, *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham *et al.* 2007; B. Bargetz, "Writing Out 'the Social'? Feministische Materialismen im Streitgespräch", en: Löw *et al.* 2017, 133-150; G. Bock y B. Duden, "Arbeit aus Liebe – Liebe als Arbeit. Zur Entstehung der Hausarbeit im Kapitalismus", en: *Frauen und Wissenschaft. Beiträge zur Berliner Sommeruniversität für Frauen* [julio de 1976], ed. del Gruppe Berliner Dozentinnen, Berlín Occ. 1977, 118-199;

J. Butler, *El género en disputa: Feminismo y subversión de la identidad* [1990]. Trad. de María Antonia Muñoz Rodríguez. Barcelona 2007; D.H. Coole y S. Frost, "Introducing the New Materialisms", en: D.H. Coole y S. Frost (eds.), *New Materialisms. Ontology, Agency, and Politics*, Durham / Londres 2010, 1-43; P. Feyerabend, *Naturphilosophie*, ed. y prol. de H. Heit y E. Oberheim, Frankfurt/M 2009; N. Fraser, *Die halbierte Gerechtigkeit. Schlüsselbegriffe des postindustriellen Sozialstaats* [ingl. *Justice interruptus. Critical Reflections on the 'Postsocialist' Condition*, 1997], Frankfurt/M 2001; D. Haraway, *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen* [1991], ed. e int. de C. Hammer e I. Stieß, Frankfurt/M / Nueva York 1995; W. F. Haug, "Kosmischer Animismus bei Karen Barad. Mensch, Natur und Technik im Hightech-Kapitalismus (II)", en: *Argument* 315, año 58 (2016), fasc.1, 27-53; B. Holland-Cunz, *Die Natur der Neuzeit. Eine feministische Einführung*, Opladen *et al.* 2014; –, "Dominanz und Marginalisierung: Diskursstrukturen der feministischen (scientific) community zu 'Frau und Natur'", en: Löw *et al.* 2017, 117-132; Ch. Katz y U. v. Winterfeld, "Grenzenlose Identität? Herrschafts kritischer Versuch über das Problem der politischen Verortung neuen Nachdenkens über Materie", ms. inéd., julio de 2017; E. F. Keller, *Liebe, Macht und Erkenntnis. Männliche oder weibliche Wissenschaft?* (ingl. *Reflections on Gender and Science*, 1985), Múnich / Viena 1986; Ch. Löw, K. Volk, I. Leicht y N. Meisterhans (eds.), *Material turn: Feministische Perspektiven auf Materialität und Materialismus*, Opladen *et al.* 2017; M. McNeil, "Post-Millennial Feminist Theory: Encounters with Humanism, Materialism, Critique, Nature, Biology and Darwin", en: *Journal for Cultural Research*, año 14 (2010), fasc. 4, 427-437; C. Merchant, *Der Tod der Natur.* Ökologie*, Frauen und neuzeitliche Naturwissenschaft* [1980], Múnich 1987; M. Mies y V. Shiva, *Ökofeminismus. Beiträge zur Praxis und Theorie* [1993], Zürich 1995; Netzwerk Vorsorgendes Wirtschaften (eds.), *Wege Vorsorgenden Wirtschaftens*, Marburg 2013; M. C. Nussbaum, *Fähigkeiten schaffen. Neue Wege zur Verbesserung menschlicher Lebensqualität* [ingl. *Creating Capabilities. The Human Development Approach*, 2011], Friburgo / Múnich 2015; V. Shiva, *Das Geschlecht des Lebens. Frauen,* Ökologie *und Dritte Welt* [ingl. *Staying Alive*, 1988], Berlín Occ., 1989; U. v. Winterfeld, *Naturpatriarchen. Geburt und Dilemma der Naturbeherrschung bei geistigen Vätern der Neuzeit*, Múnich 2006.

Uta von Winterfeld
Trad. de Pablo Pulgar Moya

⇀ Concepto, Conflicto Norte-Sur, Controversia sobre el humanismo, Crítica a la ciencia, Crítica a la razón, **Debate sobre el trabajo doméstico**, Dialéctica natural, Dominación de la naturaleza, Ecofeminismo, Emancipación, **Emancipación femenina**, Epistemología, Explotación, **Feminismo**, **Heteronormatividad**, Humanismo, Idealismo / materialismo, Identidad, Ilustración, Lenguaje, Liberación, Lógica de identidad, **Marxismo-Feminismo**, Materia, Material, Materialismo histórico, Materialismo (práctico-dialéctico), Materialismo dialéctico, Materialismo histórico, Mecánica cuántica, Mesocosmos, Metafísica, Metáfora, **Movimiento de mujeres**, Naturaleza, Nominalismo, Ontología, Opresión, Patriarcado, Patrimonio, Postestructuralismo, Posthumanismo, Postmodernidad, Raza/clase/género, Razón, Realismo, Regla, Relación ser humano-naturaleza, **Relaciones de género**, Relaciones naturales (sociales), **Sexo / Género**, Teoría del discurso, Teoría de redes, Teoría queer, Transhumanismo, Valorización primaria.

Política identitaria

Al.: Identitätspolitik.
Ár.: siyāsat al-huwīya.
Ch.: shenfen rentong zhengzhi 身份认同政治.
F.: politique d'identité.
I.: identity politics.
R.: politika identifikacii.

En el contexto de los nuevos movimientos sociales, fueron acuñadas formas de disputa política que hacen de p.i. individuales y colectivas el fundamento y objeto de procesos de discusión política. La p.i., animada a menudo por el rechazo de formas políticas establecidas (estatales/clasistas), está centrada, en múltiples variantes, en torno a las categorías de etnia y **género** o sexualidad. Los impulsos vinieron del movimiento anticolonial, del movimiento de liberación negro en los EE.UU., así como de los **movimientos de mujeres**, de gays y lesbianas. Las primeras discusiones críticas tuvieron lugar dentro del **movimiento de mujeres** en la década de 1970 por parte de feministas negras. El concepto ganó también importancia en la discusión en torno a la organización de minorías étnicas y culturales (multiculturalismo). Debates más recientes permiten reconocer el intento de localizar la p.i. en el campo de tensiones entre 'reconocimiento y redistribución', así como determinar con mayor precisión su relación con la 'diferencia'. En la lucha por la conquista de hegemonía, por la resistencia y por la liberación, la p.i. ocupa una posición ambivalente: si, en un primer momento, estaba en el programa la ampliación de una concepción reduccionista de la política y debía superarse la oposición entre política de intereses y p.i., a menudo se produjo una división y fragmentación de los movimientos, lo cual facilita considerablemente su integración en el marco de un sistema de poder estatal-sociedad civil de carácter 'plural'.

1. Comenzando con los movimientos de liberación anticoloniales a mediados del siglo XX y con el ascenso de los nuevos movimientos sociales en los países centrales, desde los últimos años de la década de 1960, la p.i. ha cobrado una importancia creciente en las discusiones políticas. Eric Hobsbawm adjudica su aparición a la decadencia del Estado nación y de los partidos y movimientos orientados por oposiciones de clase, así como a la 'revolución cultural' en el curso de la transformación social posterior a la Segunda Guerra Mundial (1996, 40). Según Eli Zaretsky, se trata de un "fenómeno post '68", que –sobre la base de un capitalismo en proceso de transformación global, con una redistribución de la esfera pública y la privada– ha surgido del fracaso de la "nueva Izquierda" (1994, 198). Para Craig Calhoun, en cambio, la p.i. no es un fenómeno nuevo, sino, desde hace siglos, parte constitutiva central de la vida cotidiana y de la política en la Modernidad

(1994, 23). Importante para la aprehensión conceptual de la nueva forma de política fue el desenvolvimiento del concepto de identidad en las ciencias sociales desde la década de 1950 (Gleason 1983). Mientras que, en las formas de política tradicionales, no se considera necesaria una base cultural y/o social común, dicha base se convierte, en la p.i., en el punto de partida de la acción política. Ha surtido efecto históricamente la referencia a tales características comunes (supuestamente) 'primarias' (p. ej., étnicas, religiosas o nacionales) como consecuencia de conmociones y destrucciones de formas de pertenencia colectiva tradicionales; en especial, de la unidad del Estado nación, de los medios y clases sociales, percibida como inquebrantable; y esto ocurrió en un momento en el que "las comunidades en sentido sociológico se vuelven difíciles de encontrar en la vida real" (Hobsbawm 1996, 116). Finalmente, la crisis capitalista de la década de 1970 introdujo un proceso de transformación, que condujo a la apertura acelerada de nuevos mercados globales de mercancías y finanzas, al socavamiento de las formas de soberanía estatal vigentes hasta el momento, a cambios trascendentes dentro del mundo del trabajo y a intensos movimientos migratorios (ante todo, de la migración laboral; cf. Hall 1994, 48s.). Desarrollos semejantes han intensificado dramáticamente la contingencia de la existencia humana. Según Zygmunt Bauman, aumenta la "necesidad" de clarificación de la pertenencia individual y colectiva, mientras que, a la vez, los "generadores de p.i". dominantes hasta ahora –la nación territorialmente unida y el Estado nación (que podían integrar '**género**' y 'tradición')– han perdido su función (1992, 692). A diferencia de ello, las "nuevas" identidades serían, en gran medida, independientes de un anclaje territorial específico (ibíd.). No obstante, no es un proceso unitario; antes bien, precisamente, en la cultura de la "postmodernidad global", tiene lugar la lucha con una concepción de identidad "más antigua, combativa, más abarcadora, más uniforme y homogénea" (Hall 1994, 57).

2. En el marco de la p.i., se plantean exigencias de un nuevo reparto o, más precisamente, redistribución de recursos en el sentido más amplio (económicos, políticos, sociales, culturales). Punto de partida es el llamado al *reconocimiento* de un modo de vida diferente, a favor de cuyo despliegue se derivan motivos de *redistribución* (cf. Fraser 2000, 109s.). Es la desvalorización percibida de la pertenencia grupal 'propia', en la que se desencadenan disputas y luchas sociales y políticas. A diferencia de los movimientos sociales orientados por principios universalistas en la transición del siglo XIX al XX –sobre todo, del movimiento de los trabajadores y el **movimiento de mujeres**–, que formularon exigencias de transformaciones de la sociedad entera, en la p.i., se ponen en primer plano intereses particulares: la p.i. no es "for everybody, but for the members of a specific group only" [no es para todo el mundo, sino solo para los miembros de un grupo específico] (Hobsbawm 1996, 43). Con la formulación inicial de una identidad común, que expresa un posicionamiento dentro de las relaciones de fuerza existentes, está vinculada la delimitación respecto de otros grupos: "Cada movimiento apelaba a la identidad social de los y las que lo apoyaban: el **feminismo**, a las mujeres; la política sexual, a gays y lesbianas; las luchas contra el racismo, a los negros, etc. […]; una identidad por movimiento" (Hall 1994, 198). La anteposición de los propios intereses es legitimada por un 'déficit emancipatorio', al que cada grupo en particular estaría sometido como consecuencia de una historia de opresión y desvalorización sostenidas.

3. La p.i. se articula delimitándose tanto respecto de tradiciones marxistas del análisis de la sociedad como también de modelos de política liberales orientados de acuerdo con el Estado nación. Sobre la base de delimitaciones sociales y/o culturales, se acentúan diferenciaciones que no pueden derivarse a partir de las formas sociales supuestamente fundantes para la política –de la clase, en tanto relación de dominio económico; o de la nación, en tanto relación de dominio político–, sino que han "surgido sobre el fundamento de una 'politización' de lo social y de lo privado" y remiten a "*formas transversales de opresión*" (Buci-Glucksmann 1982, 46). En ocasiones, por ejemplo, en construcciones 'de raza' o 'de **género**', se trata de diferenciaciones que (de maneras más o menos subterráneas) ya eran centrales para la estructura de las sociedades modernas (Balibar y Wallerstein 2018, caps. 2 y 3; Geisen 1996), pero son ahora retomadas por las minorías (étnicas, etc.) y convertidas en 'positivas' (p. ej., en el multiculturalismo, en *Black Panther* y *Black Consciousness Movement*).

Una identidad no puede construirse de manera discrecional; antes bien, tienen que estar presentes determinados elementos a los que puede hacerse referencia, alternando entre la adscripción externa y la autoadscripción significativa para el grupo. Tal como lo ha mostrado Erving Goffman (1963/1975, cap. 1), tales adscripciones tienen lugar sobre la base de desviaciones –existentes de hecho o construidas– de normas sociales y tienen un efecto por entero ambivalente, dado que no solo llaman la atención sobre la "identidad dañada", sino que también perpetúan su existencia (individual y colectivamente). Con la construcción discursiva atravesada por efectos de poder, se consuma una inclusión de 'portadores de rasgos' en la comunidad identitaria, que, por un lado, a menudo, crea una conciencia de metas políticas comunes y, por otro lado, se impone compulsivamente a los individuos, en la medida en que excluye participaciones distintas de las impulsadas por la identidad dominante. Stuart Hall enfatiza el carácter contradictorio que se oculta detrás de una aparente naturalidad: "precisamente porque las identidades se construyen dentro del discurso y no fuera de él, debemos considerar las producidas en ámbitos históricos e institucionales específicos en el interior de formaciones y prácticas discursivas específicas mediante estrategias enunciativas específicas. Por otra parte, emergen en el juego de modalidades específicas de poder y, por ello, son más un producto de la marcación de la diferencia y la exclusión que signo de una unidad idéntica y naturalmente constituida" (1996, 18).

A partir del ejemplo de las guerras civiles en la ex Yugoslavia, donde, en condiciones determinadas por la violencia, surgieron nuevas comunidades étnicas por medio de la movilización político-identitaria, es posible mostrar, entre otros casos, qué dinámica puede cobrar la construcción de 'comunidades compulsivas'. En concordancia con esto, Eli Zaretsky diferencia entre movimientos con orientaciones universalistas en el área política, que, no obstante, insisten en diferenciaciones culturales (por ejemplo, en el multiculturalismo), y movimientos que aspiran a una completa autodeterminación en un Estado autónomo (1994, 199).

4. Atisbos para la fundamentación teórica de la p.i. en el contexto de resistencia y emancipación se encuentran en los teóricos de los movimientos de liberación anticoloniales, especialmente, en Frantz Fanon. Contra la total negación de la explotación colonial, que adopta un "carácter totalitario" y hace del colonizado una suerte de "quintaesencia del mal", lo "deshumaniza" y "animaliza" (1961/1983, 25s.; cf. Memmi 1957), él demanda la constitución de formas autocons-

cientes de "cultura nacional", que, con la recuperación de antiguas tradiciones desvalorizadas, cristalicen en la lucha de liberación (145s.). Para Fanon, el desarrollo de una identidad cultural propia y su posicionamiento social –"imponerme como negro" (2009, 97)– es indispensable a los fines de desplegar una perspectiva de resistencia.

Hannah Arendt constata –como ya Jean-Paul Sartre en sus *Consideraciones sobre la cuestión judía* (1946/1948)– la "inevitabilidad" de procesos de adscripción social bajo condiciones de violencia: "'Si te atacan como judío, debes defenderte como judío'. No como alemán, ni como ciudadano del mundo, ni como defensor de los derechos humanos o como lo que sea". (2010, 53) En la cuestión de la violencia, no obstante, se vuelve tajantemente contra Fanon, que enfatiza el efecto "integrador" que la violencia posee: en la sublevación, cada uno se convierte "en el violento eslabón de la gran cadena, de la gran organización violenta […], que surgió como reacción frente a la violencia primaria del colonialista"; la lucha armada lanza al pueblo "en una dirección única sin contracorriente" (1961/1981, 76). Para Arendt, la violencia es únicamente un medio de la autodefensa. A diferencia del poder, que se correspondería con la capacidad humana "no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente" (1964/2005, 60), la violencia estaría "marcada por su carácter instrumental" (47). No puede generar puntos en común ni relaciones duraderas, sino que disgrega la política misma. En la medida en que la p.i. se basa en puntos en común preexistentes (naturalizados o biologizados de diversas formas) y no en acuerdos comunes, Arendt se posiciona críticamente respecto a ella; por cierto, si a un grupo social se le adscribe desde afuera (con violencia) una identidad determinada, y sus miembros son atacados a causa de esta identidad, ella ve allí una forma legítima de defensa.

5. Desde su primera aparición en los nuevos movimientos sociales, la p.i., ha conducido a formas de institucionalización y normativización jurídica. Esto, sobre todo, en los EE.UU., donde, a fines de la década de 1960, en el marco de la "affirmative action", se introdujeron medidas contra discriminaciones étnicas, racistas y sexistas (cf. Davis y Graham 1995, 245s.). Estas se insertan en el orden jurídico y social liberal vigente, favorecidas por la tradición constitucional estadounidense y los juicios relativos a derechos civiles de la década de 1950 (cf. Hobsbawm 1996, 39). Ante el trasfondo de la apropiación liberal de la p.i., resulta crítico el balance de Bell Hooks acerca del movimiento negro por los derechos civiles en EE.UU.; constata una reducción de los objetivos originales: "Buena parte de la reforma de derechos civiles reafirmó a la gente en su convencimiento de que el grado de liberación negra podría inferirse de la medida en que los negros lograban igual acceso a los privilegios y posibilidades materiales que estaban a disposición de los blancos – trabajo, vivienda, escuelas, etc.–" (1990, 15s.).

En Europa, algunos países han intentado impulsar la igualdad social de derechos de minorías étnicas por medio de leyes antidiscriminatorias; entre otros, los Países Bajos y Gran Bretaña. Con vistas a la equiparación de hombres y mujeres, se implementaron, de diversas formas, programas de fomento para las mujeres que (en parte, por la vía de la asignación de cuotas) debían quebrantar mecanismos de discriminación existentes. De este modo, la realización de metas (parciales) de la p.i. puede estabilizar la sociedad e intensificar la integración de grupos marginalizados. Pero su discriminación positiva significa también, con frecuencia que se configuran formas exclusivas de la p.i., que conducen a aumentar la segmentación social y profundizan discriminaciones existentes; en parte, medidas afir-

mativas recaen sobre los propios afectados, tal como describe Nancy Fraser, a propósito de los EE.UU., a partir del ejemplo de la figura estereotipada de la beneficiaria negra de ayuda social, cuyo tratamiento por separado es tomado precisamente como prueba de un carácter "deficiente e insaciable", que le es 'peculiar' (2001, 58ss.).

6. Una ocupación crítica con la p.i. tuvo lugar sobre todo dentro del movimiento feminista. Punto de partida fue la crítica de feministas negras al 'postulado identitario' del **movimiento de mujeres**: según dicho postulado, los análisis feministas de la sociedad problematizaban implícitamente el rol de las mujeres dentro de las sociedades patriarcales desde el punto de vista de mujeres heterosexuales 'blancas' de los sectores medios y, con ello, perdieron de vista las formas de explotación y opresión a las que están sometidas mujeres de otros estratos sociales, así como sus problemas, demandas y objetivos, o los valoraron como de inferior rango (cf. Maurer 1996, 76s.). También se problematizó allí, de acuerdo con la tesis de la "Triple Oppression" [Triple Opresión] (Meulenbelt 1988), si la opresión en cuanto mujer ocupa de hecho el primer plano frente a la opresión en tanto perteneciente a una clase o a una raza. Pero tampoco "teorías de identidades múltiples", como objeta Sabine Hark, pueden poner en cuestión "la concepción tradicional, metafísica de la identidad como unidad", "dado que, si bien el sujeto se compone de identidades diversas, estas siguen, sin embargo, siendo pensadas como unidades (de 'raza', clase, sexualidad)" (1999, 58). Dentro de modelos políticos que pretenden poder describir y representar 'adecuadamente' a grupos, el trato con la diferencia seguiría siendo constantemente problemático, dado que siempre estaría en el centro la igualdad de los miembros y no sus diferencias. "La p.i. que opera de acuerdo con la lógica de la representación, por consiguiente, está necesariamente fundada en negar la diferencia, siempre ya presente en el yo" (ibíd.). Como crítica de principio a tales modelos surgió la "*Queer Theory*" (cf. Jagose 2001; Weed y Schor 1997), que parte de que la propia representación sobre la durabilidad y la coherencia tiene que ser deconstruida; y la ambivalencia y la contingencia deben convertirse en el verdadero contenido de la 'identidad'. Conceptos comparables de identidades 'descentradas' fueron desarrollados en los *Cultural Studies* y discutidos en el debate del multiculturalismo (cf. Taylor 1993; Rex 1997), en lo cual consigue especial significación sobre todo el de 'hibridez' (Hall 1994, 206s.; Bhabha 2003, 102). Homi K. Bhabha, p. ej., llama la atención sobre el incesante entrelazamiento con otros sistemas simbólicos, en cuanto marca de diferencia cultural, en virtud de lo cual se pondría en marcha una "lógica de la intervención e interpretación" que no conoce "formas unitarias o individuales de identidad": "Las fronteras de la diferencia cultural están siempre retrasadas o son secundarias, en el sentido de que su hibridez nunca es simplemente una cuestión de la mezcla de identidades o esencias ya dadas" (2010, 412s.).

7. En el contexto de resistencia y liberación, se hace notar la ambivalencia de la p.i. Despliega un carácter emancipatorio especialmente en cuanto reacción a la exclusión, a la dominancia cultural o a la opresión política, tal como lo muestra el ejemplo de los movimientos de liberación anticoloniales. La situación subjetiva puede aquí, en el curso de la liberación del grupo social al que el individuo está asignado por adscripción, convertirse en el objeto y punto de partida para la acción solidaria.

En la reacción a los procesos de adscripción, empero, estriba también el peligro de la esencialización y de la segregación fundamentalista, pues la p.i. está, por lo general, refe-

rida, o bien a categorías biológicas, o bien a categorías naturalizadas; en última instancia, al **cuerpo** y sus (supuestos) 'atributos', como, por ejemplo, en el caso del '**género'**; pero también diferenciaciones culturales, como las que están en la base del multiculturalismo y la etnicidad, son inscriptas con frecuencia en los **cuerpos** en cuanto 'mentalidad' o 'carácter'. Movimientos sociales de derecha, cuyas estrategias de delimitación y exclusión se refieren a características biológicas, nacionales y culturales, tienen allí uno de sus elementos estructurales medulares. También ellos representan formas de la p.i., pero no reclaman, por cierto, un déficit emancipatorio para los miembros individuales de su movimiento, sino para este mismo (la 'comunidad'); para una unidad 'orgánica' autosuficiente e incuestionable a la que los individuos tienen que subordinarse. Sobre todo en el desarrollo teórico más reciente, dentro de las así llamadas Nuevas Derechas (p. ej., de Benoist 2001, 237) se encuentran, reforzados, patrones de formas de reconocimiento basados en la p.i. (etnopluralismo). La p.i. está, de esta manera, expuesta sin cesar al peligro de ofrecer puntos de conexión para concepciones "biopolíticas" (cf. Foucault 1992; Magiros 1995).

En suma, la integración de grupos sociales marginalizados, consumada a través de la p.i., permanece, en su totalidad, en el plano de la representación cultural y prácticamente no conduce a la superación básica de la marginalización política, económica y social. La "mera reinterpretación positiva de una identidad estigmatizada" no solo deja "intacto el principio de dominación detrás de ella", sino que, con ello, "renuncia a la conexión con la liberación de todos" (Koppert 1996, 120). Precisamente en el contexto de sociedades de competencia capitalista, crece así el peligro de políticas de la comunidad incuestionables, sobre la base de identidades coherentes. Si "la articulación de la identidad coherente llega a ser su propia norma, la vigilancia de la identidad ocupa el lugar de una política, en la cual la identidad funciona dinámicamente al servicio de una lucha cultural más amplia, tendiente a rearticular y valorizar los grupos que procuran superar la dinámica de repudio y de exclusión mediante los cuales se constituyen 'sujetos coherentes'" (Butler 2002, 176). El peligro siempre presente de la adopción de modelos identitarios (violentamente) adscriptos y de la petrificación en ellos solo puede ser evitado si, con la conciencia de la mutabilidad de las identidades, se logra formular puntos políticos en común que se dirijan contra la exclusión social y contribuyan a la transformación concreta de condiciones sociales y políticas.

Bibliografía: H. Arendt, *Sobre la violencia* [1964]. Trad. de Guillermo Solana. Madrid 2005; –, "Entrevista televisiva con Günter Gaus" [1970], en: –, *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*. Trad. de Manuel Abella y José Luis López de Lizaga. Madrid 2010, 42-66; E. Balibar e I. Wallerstein, *Raza, nación y Clase. Las identidades ambiguas*. Trad. de Juan Antonio Hernández García. Madrid 2018; H. K. Bhabha, "DiseminNación. Tiempo, narrativa y los márgenes de la nación moderna", en: – (ed.), *Nación y narración. Entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*. Trad. de María Gabriela Ubaldini. Buenos Aires 2010, 385-424; –, "El entre-medio de la cultura", en: St. Hall y P. du Gay (eds.), *Cuestiones de identidad cultural*. Traducción de Horacio Pons. Buenos aires 2003, 94-106; Z. Bauman, "Soil, Blood and Identity", en: *The Sociological Review,* año 40 (1992), fasc. 4, 675-701; A. de Benoist, *Schöne Vernetzte Welt. Eine Antwort auf die Globalisierung*. Trad. de C. Michel. Tübingen *et al.* 2001; Chr. Buci-Glucksmann, "Formen der Politik und Konzeptionen der Macht. Entformalisierung der Politik, Demokratie und Hegemonie", en: *Neue soziale Bewegungen und Marxismus*.

Ed. de W. F. Haug y W. Elfferding, *Argument* número extraordinario 78, Hamburgo 1982, 39-63; J. Butler, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Trad. de Alcira Bixio. Buenos Aires 2002; C. Calhoun, "Social Theory and the Politics of Identity", en: – (ed.), *Social Theory and the Politics of Identity*, Oxford 1994, 9-36; A. L. Davis y B. L. Graham, *The Supreme Court, Race and Civil Rights*, Londres 1995; F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* [1952]. Trad. de Ana Useros Martín. Madrid 2009; –, *Los condenados de la tierra* [1961]. Trad. de Julieta Campos. México: FCE, 1983; M. Foucault, "Leben machen und sterben lassen: Die Geburt des Rassismus", en: *Diskus*, año 41 (1992), fasc. 1, 51-58; N. Fraser, "Rethinking Recognition", en: *NLR*, año 1 (nueva serie) (2000), fasc. 3, 107-120; –, *Die halbierte Gerechtigkeit. Schlüsselbegriffe des postindustriellen Sozialstaats*. Trad. de K. Wördemann. Frankfurt/M 2001; Th. Geisen, *Antirassistisches Geschichtsbuch. Quellen des Rassismus im kollektiven Gedächtnis der Deutschen*, Frankfurt/M 1996; Ph. Gleason, "Identifying Identity: A Semantic History", en: *The Journal of American History*, año 69 (1983), fasc. 4, 910-939; E. Goffman, *Estigma. La identidad deteriorada* [1963]. Trad. de Leonor Guinsberg. Buenos Aires 2006; St. Hall, *Rassismus und kulturelle Identität*, *Ausgewählte Schriften 2*, ed. y trad. de U. Mehlem *et al.*, *Argument* número extraordinario 226, Hamburgo 1994; –, "1. Introducción: ¿quién necesita 'identidad'?", en: *Cuestiones de identidad cultural*, ed. por St. Hall y P. du Gay, Trad. de Horacio Pons. Buenos Aires 2003, 1-17; S. Hark, *Deviante Subjekte. Die paradoxe Politik der Identität*, Opladen 1999; E. Hobsbawm, "Identity Politics and the Left", *NLR* n° 217, año 37 (1996), 38-47; B. Hooks, *Yearning. race, gender and Cultural Politics*. Boston M.A. 1990; A. Jagose, *Queer Theory. Eine Einführung*, ed. y trad. de C. Genschel *et al.*, Berlín 2001; C. Koppert, "Identität und Befreiung", en: *beiträge zur feministischen theorie und praxis* n° 42, año 19 (1996) 113-126; A. Magiros, *Foucaults Beitrag zur Rassismustheorie*, *Argument* número extraordinario 233, Hamburgo 1995; S. Maurer, *Zwischen Zuschreibung und Selbstgestaltung*, Tübingen 1996; A. Memmi, *Der Kolonisator und der Kolonisierte. Zwei Porträts* [1957]. Trad. de U. Rennert. Hamburgo 1994; A. Meulenbelt, *Frauensexualität*, Reinbek 1988; J. Rex, "The concept of a multicultural society", en: M. Guibernau y –, *The Ethnicity Reader*, Cambridge *et al.* 1997, 205-219; J.P. Sartre, *Reflexiones sobre la cuestión judía* [1946]. Trad. de José Bianco. Buenos Aires 1948; Ch. Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, ed. de A. Gutmann. Trad. de R. Kaiser. Frankfurt/M 1993; E. Weed y N. Schor, *Feminism meets queer theory*, Boomington-Indianapolis 1997; E. Zaretsky, "Identity Theory, Identity Politics: Psychoanalysis, Marxism, Post-Structuralism", en: Calhoun 1994, 198-215.

Thomas Geisen
Trad. de Lucio Piccoli

⇀ Acción colectiva, Anticolonialismo, Autodeterminación, Autoorganización, Comunidad, Conformismo / Inconformismo, Contingencia, Cultura, Cuotificación, Emancipación, Estado nación, Etnia / Etnicidad, Fundamentalismo, Identidad, Identidad nacional, Liberación, Marxismo negro, Migración, **Movimiento de mujeres**, Movimiento gay, **Movimiento lésbico**, Movimientos sociales, Multiculturalismo, Nación, Nueva Izquierda, Nuevos derechos, Nuevos movimientos sociales, Política fuera del Estado, Privado / social, Raza y clase, Reconocimiento, Represión, Sexualidad, Sociedad, Teoría queer, Universalismo, Vida independiente, Violencia / Poder.

Relaciones de género

Al.: Geschlechterverhältnisse.
Ár: al-ʿalāqāt baina al-ğinsain.
Ch.: xingbie qingkuang 性别 情况.
F.: rapports de sexes.
I.: gender relations.
R.: polovye/géndernye otnošenija.

La expresión r.g. es corriente en muchos ámbitos; sin embargo, prácticamente no ha sido comprendida de forma conceptualmente rigurosa. Junto con la discusión de diversas interpretaciones queda por hacer el esclarecimiento conceptual de las r.g. El concepto ha de ser apto para investigar críticamente la sujeción de los **géneros** en las relaciones de la sociedad en su totalidad. Presupone lo que es resultado de las relaciones a investigar: la existencia de '**géneros'** en el sentido de hombres y mujeres tal como existen en cada circunstancia histórica. La complementariedad en la procreación es la base natural sobre la que es formado socialmente, en el proceso histórico, aquello que debe considerarse 'natural'. De esta forma, los **géneros** surgen del proceso social como lo desigual, su no igualdad se convierte en fundamento de otras transformaciones culturales y las r. g se convierten en relaciones reguladoras fundamentales en todas las formaciones sociales. Ningún ámbito puede ser analizado de manera razonable sin examinar simultáneamente el modo en que las r.g. son y fueron conformadas. Si se hace abstracción de ello –como suele ser el caso tradicionalmente–, prevalece, por regla general, la proyección espontánea de todas las relaciones en cuanto masculinas. Oponerse a esto e imponer la investigación de las 'mujeres olvidadas' en las ciencias es un mérito del **feminismo** del último tercio del siglo XX. Por cierto, en este enfoque a menudo queda distorsionada la perspectiva mediante la fenomenología de los hombres y las mujeres, ya que estos aparecen interrelacionados como efecto de las r.g., lo que lleva el análisis hacia las relaciones interhumanas, como si esto pudiera fundamentarse de manera espontánea. En alemán, esto es evidente, ante todo, cuando el término "*Geschlechtverhaltnis*" [relación de **género**] pasa al singular: la r.g., tal como aparece en casi todos los trabajos (de aproximadamente 145 libros referidos al tema que aparecieron en lengua alemana entre 1994 y 2000, de acuerdo con una búsqueda en Internet, solo cuatro utilizan el concepto en plural. En el ámbito anglosajón, se usa exclusivamente el concepto en plural; en cambio, "*gender*" es utilizado solo en singular). El número puede ser apropiado cuando se trata de la proporción de hombres y mujeres en determinados ámbitos. A quien la usa en sentido amplio, se le dificulta, por ende, cuestionar la supuesta estabilidad de aquello que son los **géneros**. El plural es apropiado para entender el concepto de modo tal que dé cuenta de lo móvil-cambiante de su objeto. En el sentido más abarcador, las r.g. son, como las relacio-

nes de producción, relaciones de praxis de muchos niveles. Su análisis tiene en vista tanto la conformación de los actores como también la reproducción de la totalidad social.

1. La Revolución Francesa constituye el escenario en el que nació Olympe Marie de Gouges, en 1748 y en el que fue ejecutada en 1793, a causa de sus proclamas y de la organización del club de mujeres, con un manifiesto "por los derechos de la mujer y de la ciudadana" (1791). Sin disponer de una expresión como "r.g", ella piensa de acuerdo con la materia misma que la reproducción de toda la sociedad está determinada por ellas. Ella explica la miseria y la corrupción públicas de los gobiernos como producto de la "carencia de derechos de las mujeres" (36). "Se prepara una revolución que estimula espíritu y alma de un **sexo** y del otro, y en el futuro ambos cooperarán con el bien común" (35). Sin igualdad social y política de los **géneros**, la revolución se convierte en farsa. La imposición de r.g. que establecen dominación ocurre mediante el derecho; de modo que este será también el medio de imposición de las r.g. emancipatorias. La dominación "antinatural" de los hombres sobre las mujeres es deducida por ella psicológicamente: el hombre "extravagante, ciego, […], arrogante y degenerado, quiere disponer despóticamente sobre un **género** que posee todas las capacidades intelectuales" (35). Las mujeres tratadas como esclavas, en consecuencia, comenzarán a dominar a los hombres como esclavos. (Friedrich Nietzsche retomará este hilo desde el punto de vista contrapuesto al pintar atrozmente la rebelión de esclavos de las mujeres). De Gouges caracteriza esa doble inversión como síntesis de la disolución general. El **género** femenino, cuya formación fue descuidada, desarrolla, por ello, sin derechos formas pérfidas de dominación. Las mujeres se vuelven así más dañinas que buenas; como medios "políticos", emplean su encanto como un poder corrupto sobre los hombres; su arma es el veneno. En toda la política precedente, se trata, de hecho, del dominio femenino en el gabinete, en la embajada, en la conducción militar, en los ministerios, en la presidencia, entre los obispos y cardenales; y "todo lo que constituye la tontería de los hombres, […] estuvo sometido a la codicia y la ambición del **género** femenino" (41). Por consiguiente, de Gouges no desarrolla ningún discurso de la víctima; piensa, de manera pionera, en la complicidad entre dominación y sujeción presuponiendo la igualdad de capacidades fundamental entre los **géneros**. Diagnostica, de manera más lúcida que **feminismos** posteriores, que la idea de construcción social de los **géneros** debe incluir el estado de la sociedad. La forma de las r.g. decide sobre las costumbres, la justicia y la libertad. En relaciones trastornadas, se desarrollan monstruos. El hecho de que las mujeres exploten su belleza como palanca para obtener poder y dinero es consecuencia de su exclusión de la participación regular: "¿sin embargo, no debemos admitir que, en una sociedad donde el hombre compra a la mujer igual que a un esclavo de la costa africana, a ella le esté vedado cualquier otro camino para ganarse su bienestar?". Brecht juzgará luego de manera similar (*Me-Ti*, *GW* 12, 474).

De Gouges enlaza la opresión femenina con la función en la reproducción de la especie, y a ambos, con el derecho hereditario y la ausencia, para la mujer, del derecho a expresar libremente sus opiniones. Sobre la base de su falta de libertad (no pueden nombrar al padre de la criatura), muchas mujeres son empujadas a la pobreza con sus hijos, con el apoyo ideológico de los prejuicios mojigatos contra el reconocimiento público de la paternidad. "El Epicuro rico sin hijos no encuentra ningún problema, cuando visita a su vecino pobre y aumenta su familia" (44). La mezcla que

tiene lugar en verdad es encubierta/escondida para la conservación de las fronteras de clase. Pero de Gouges explica también el matrimonio como "la tumba de la confianza y del amor" (43). Promueve la admisión de las mujeres en la Asamblea Nacional (36), el acceso a todos los puestos públicos para todos, según sus facultades, así como los mismos derechos en el trabajo remunerado. Con respecto a los gastos públicos, debe rendirse cuentas públicamente de los gastos del Estado y demandarse el empleo de fondos de la hacienda pública por parte de las mujeres de acuerdo con las necesidades de estas. Un "contrato social" entre **géneros** debe asegurar la decisión libre de los individuos sobre la base de la atracción mutua, con comunidad de bienes y, también, reconocimiento de los hijos extramatrimoniales. Los enemigos de esta política son "los hipócritas, los mojigatos, el clero y todo su séquito demoníaco" (44).

Para precisar con mayor claridad un concepto de r.g., se encuentra lo siguiente en de Gouges: el igualitarismo en referencia a los **géneros** es productivo en términos heurísticos; las relaciones de subordinación de un **género** conducen a la inhumanidad y la disolución de la sociedad; es importante pensar a los actores en las r.g., en sus respectivas estructuras de poder y sometimiento (moral del esclavo) y sus consecuencias; el derecho –como forma en la que se reproducen las relaciones dominantes– debe ser inscripto en el dispositivo de las r.g. Adquiere una importancia fundamental la asignación de la reproducción del **género** como cuestión de la vida privada de las mujeres en lugar de una solución social.

2. Con el evolucionismo del siglo XIX, surgen estudios etnológicos sobre las r.g. en la evolución de la humanidad. Se conectan ante todo con el derecho materno y el derecho paterno. Los representantes más conocidos son Johann Jakob Bachofen y Lewis Henry Morgan. Como precursor, se considera al jesuita Joseph-François Lafiteau (1724), que relaciona la representación de la dominación de las mujeres en la Antigüedad y en grupos indígenas en Norteamérica con formas de regulación social específicas, como el gobierno autónomo de las aldeas y una especie de sistema de consejos. Muestra conexiones entre los sistemas de herencia y ascendencia matrilineales, los derechos políticos de las mujeres y un espectro de actividades diferenciadas que están en la base de la centralidad de las madres.

Para su escrito *OF*, junto con los extractos de Morgan hechos por Marx, Engels leyó, ante todo, a Bachofen, que se convirtió en la figura más influyente para la recepción del marxismo. A él se refieren, entre otros, Paul Lafargue, August Bebel, Franz Mehring, Max Horkheimer, Walter Benjamin, Ernst Bloch; y él determina también la discusión en el **feminismo** posterior.

En primer lugar, Bachofen presenta (por primera vez, en 1861) estudios materiales sobre la base de una relectura, ante todo, de la mitología antigua. Central es la idea de que el principio materno se expresa en el amor, la paz, la libertad, la igualdad, la humanidad, la universalidad; de ahí que el dominio femenino basado en el derecho materno represente la parte "bien educada" de la historia humana. Él muestra el desarrollo como proceso dialéctico violento subversivo. Representa el matrimonio monogámico como victoria femenina luego de una lucha de larga data contra el hetairismo que las degradaba; una victoria que fue difícil obtener porque así como el matrimonio, en cuanto vínculo exclusivo, infringe el mandato divino, el hetairismo también entró en escena como un pecado colateral. De acuerdo con esto, él lee la mitología griega como una historia de la lucha entre las fuerzas que legalizan el matrimonio (Deméter) y las que lo infringen (Hetairas). Según Bacho-

fen, el camino riguroso desde las madres a la dominación de las mujeres confluye con las dimensiones sensorial y erótica de la "vida femenina"; estas últimas socavan "necesariamente el matronazgo de Deméter cada vez más [y devuelven], por último, la existencia a un hetairismo vinculado a Afrodita, que reconoce a su predecesor en la plena espontaneidad de la vida natural" (39). El "progreso desde la concepción materna hacia la paterna constituye el punto de giro más importante en la historia de las r.g" (47); "en el realce de la paternidad reside el desprendimiento del espíritu respecto de fenómenos de la naturaleza, […] una elevación de la existencia humana sobre las leyes de la vida material" (48). Los criterios de Bachofen fueron determinantes para el debate posterior sobre el matriarcado: matrilinealidad, sexualidad grupal con la imposibilidad de identificar al padre, comunidad social y política se completan mediante la comunidad de bienes y, dentro de esta, el estereotipo genérico contradictorio de la hembra-madre por un lado, moralmente superior y, por el otro, natural. En lo demás, esto último sirve para idealizar el derecho materno como reino del origen.

Bachofen utiliza alternativamente el concepto de r.g. en singular o plural. Piensa de manera fija los **géneros** en sus características determinadas y circunscribe sus interpretaciones principalmente a formas jurídicas y religiosas. Partiendo de una atribución fija de aquello que es femenino y masculino por naturaleza, encuentra en la mitología antigua formas de pensamiento corrientes: la contraposición entre razón y sentimiento, naturaleza y sensibilidad, espíritu y cultura. Aquí se puede observar cómo la veneración de las mujeres y la atribución exaltada a la naturaleza femenina pueden actuar como reverso de la opresión a las mujeres, en tanto se las idealiza compensatoriamente. Ernst Bloch diagnostica que el corazón de Bachofen se encuentra con el matriarcado; su cabeza, con el patriarcado (1961,119; 2011, 199), de manera que al final predice el comunismo odiado como retorno a las madres. Como Bachofen deriva las relaciones vitales verdaderas de las formas proyectadas al cielo (mitos, religión), en lugar de hacer lo inverso, el trabajo, la dominación y el sometimiento en las r.g. y sus formas de dirimir esto en las utopías permanecen como algo por descifrar, por realizar.

Morgan (1877) vincula una relectura de fuentes antiguas, ante todo griegas y romanas, así como del Antiguo Testamento, con informes etnológicos sobre tribus, tanto en Asia y África, como en Norteamérica y Sudamérica (los iroqueses son una referencia fundamental). Traza dos líneas históricas: el progreso técnico-civilizatorio (inventos y descubrimientos) y el desarrollo de las instituciones, desde el matrimonio grupal hasta la familia monogámica y el Estado. La descripción de invenciones abarca la ganadería, la agricultura, la alfarería, la totalidad de la vida humana, puesto que la cuestión de la propagación de los seres humanos en toda la Tierra dependía de los progresos en la subsistencia (expansión de las fuentes de subsistencia). Morgan no habla del matriarcado, sino de la matrilinealidad; sus criterios principales son económicos: propiedad común del suelo, trabajo colectivo, administración doméstica comunista. Según su concepción, hubo una comunidad originaria que estaba compuesta por iguales. La formación de la propiedad privada condujo a la descomposición de las estructuras colectivas. Un punto esencial de sus investigaciones es la disociación entre las formas familiares y las líneas de parentesco; entiende estas últimas como pasivas; la familia, como activa; las estructuras de parentesco, como fósiles de formas de organización anteriores. Las formas matrilineales interesan a Morgan porque preceden el surgimiento de la propiedad y su acumulación. Una teoría de las r.g. puede ex-

traer de Morgan el hecho de pensar como interrelacionados el desarrollo de las fuerzas productivas, el de la provisión de los medios de subsistencia y el de las formas en las que están regladas la procreación y la crianza.

3. En su primer esbozo de una crítica de la economía política, los *MEF*, Marx habla de "los dos **sexos** […] en sus relaciones sociales" (MEW 40, 479; *MEF*, 59). Esta formulación es productiva para una teoría de las r.g. El Engels temprano se expresa sobre la relación entre los **géneros**, pero se refiere fundamentalmente al vínculo entre hombres y mujeres entre sí. Ambos, Marx y Engels, se orientan desde sus escritos tempranos a las relaciones hombre-mujer libres de dominación, que ellos anclan en el fundamento de su proyecto de emancipación social. En el contexto de la famosa frase (que toman de Fourier): el "grado de la **emancipación femenina** constituye la pauta natural de la emancipación general" (*HF,* MEW 2, 208; *SF*, 261) se formula el principio de deducir el nivel de desarrollo de los seres humanos a partir del nivel de desarrollo de la relación entre los **géneros**; "ya que es aquí, en la relación entre la mujer y el hombre, entre el débil y el fuerte, donde con mayor evidencia se acusa la victoria de la naturaleza humana sobre la brutalidad" (ibíd.). Según *MEF*, en la "relación del *varón* con la mujer" "se muestra en qué medida la *necesidad* del hombre se ha hecho necesidad *humana*, […]; en qué medida el hombre, en su ser más individual, es, al mismo tiempo, ser genérico" (MEW 40, 535; *MEF*, 141).

El escenario de la *IA* sitúa la problemática de los **géneros** en el centro. Entre los "'momentos' que han existido desde el principio de la historia" se encuentra el hecho "de que los hombres que renuevan diariamente su propia vida comienzan al mismo tiempo a crear a otros hombres, a procrear […]. Esta familia, que al principio constituye la única relación social, más tarde, cuando las necesidades, al multiplicarse, crean nuevas relaciones sociales y, a su vez, al aumentar el censo humano, brotan nuevas necesidades, pasa a ser […] una relación secundaria" (MEW 3, 29; *IA*, 29s.). Y, desde el comienzo, vale lo siguiente: "La producción de la vida, tanto de la propia en el trabajo como de la ajena en la procreación, se manifiesta inmediatamente como una doble relación –de una parte, como una relación natural y, de otra, como una relación social–; social, en el sentido de que por ella se entiende la cooperación de diversos individuos […]. De donde se desprende que un determinado modo de producción o una determinada fase industrial lleva siempre aparejado un determinado modo de cooperación o una determinada fase social, modo de cooperación que es, a su vez, una 'fuerza productiva' […]; que, por tanto, la 'historia de la humanidad' debe estudiarse y elaborarse siempre en conexión con la historia de la industria y del intercambio" (29s.; ibíd., 30). Solo queda sin especificar, en lo anterior, que también la regla complementaria debe tener validez junto con esto, es decir, nunca estudiar la historia político-económica haciendo abstracción de la historia de esas relaciones naturales y sociales. La referencia a que la "familia" se convierte en "relación secundaria" exige, además, investigar de manera específica el proceso de esta subordinación. La *IA* brinda una serie de indicaciones acerca de cómo avanza el desarrollo en este ámbito. Vale como fundamental "la distribución desigual, tanto cuantitativa como cualitativamente, del trabajo y de sus productos; es decir, la propiedad, cuyo primer germen, cuya forma inicial se contiene ya en la familia, donde la mujer y los hijos son los esclavos del marido" (32; 33). "La esclavitud […] latente en la familia" es comprendida como "la primera forma de propiedad", en tanto los autores destacan que esta "ya aquí corresponde perfectamente a la definición de los modernos economistas, según la cual es el derecho a disponer de la fuerza de

trabajo de otros" (ibíd.; ibíd. 33s.). La división del trabajo continúa desarrollándose junto con las necesidades sobre la base de los excedentes y, a su vez, desarrolla esta de manera ampliada, como también la producción autónoma de los medios de subsistencia es un resultado del "incremento de la población" y promueve este (21; 22). La división del trabajo encierra, además, la posibilidad de que "el disfrute y el trabajo, la producción y el consumo se asignen a diferentes individuos" (32; 33); es simultáneamente condición de la dominación y del desarrollo. Dos formas de dominación superpuestas entre sí determinan el curso de la historia: la disposición de algunos sobre la fuerza de trabajo de muchos en la producción de medios de vida; y la disposición de (la mayoría de) los hombres sobre la fuerza de trabajo femenina, sobre la fertilidad y sobre los **cuerpos** sexuales de las mujeres en la "familia". La interrelación contradictoria produce que el desarrollo de los asuntos comunitarios avance simultáneamente con la destrucción de sus fundamentos, apoyado y sostenido por r.g. en las que, a partir de los fundamentos de la dominación, es afirmado como naturaleza lo transformado socialmente y la sustancia sensorial-corporal es sometida con la naturaleza.

En sus trabajos para una crítica de la economía política, Marx y Engels tropiezan una y otra vez con bloqueos que son formas de dirimir las r.g. Ambos registran minuciosamente la composición del nuevo personal fabril de acuerdo con el **género**. Marx extracta: "en las hilanderías inglesas están ocupados solo 158.818 hombres y 196.818 mujeres […] En las fábricas de lino de Leeds se contaban por cada 100 trabajadores, 147 trabajadoras; en Druden y en la costa oriental de Escocia, incluso 280. […] También en las fábricas algodoneras norteamericanas, estaban ocupadas en el año 1833, junto a 18.593 hombres, no menos de 38.927 mujeres" (MEW 40, 479; *MEF,* 59). Luego de la evaluación de un gran número de estadísticas, Engels llega al resultado de que, en 1839, en las industrias fabriles inglesas, al menos, dos tercios de los trabajadores habrían sido mujeres. Él llama a esto una "sustitución de los obreros adultos varones", una "transformación del orden social imperante", que conduciría a la disolución de la familia y al abandono de los niños. En vista de esto, ya no reflexiona sobre la división sexual del trabajo, que lo había llevado a pensar en la clase trabajadora como genuinamente masculina (MEW 2, 367s.; *Situac.*, 147). Poco después descubre que, en la división social de trabajo, fuera y dentro de la casa (doméstico), independientemente del **género** respectivo del actor, el segundo de ellos es dominado por el primero. Eso constituye un fundamento de las r.g. dominantes. Sin embargo, Engels reproduce la indignación ante la situación de las trabajadoras fabriles esencialmente con categorías de la moral (el deterioro de las costumbres). Esto dificulta ver el contexto como efecto de las r.g. específicas explotadas de manera capitalista. Reconoce "que los **sexos**, desde el principio, han sido puestos falsamente frente a frente. El dominio de la mujer sobre el hombre, como se hace necesario en el sistema de fábricas, es inhumano, así también el originario dominio del hombre sobre la mujer debe ser inhumano" (MEW 2, 371; ibíd., 151). Él localiza el problema en la comunidad de bienes con contribuciones desiguales. Deduce de esto que la propiedad privada disgrega los vínculos entre los **géneros**. A la inversa, piensa en la familia proletaria como libre de dominación, en tanto libre de propiedad. "En las relaciones con la mujer, el amor sexual no es ni puede ser, de hecho, una regla más que en las clases oprimidas, es decir, en nuestros días, en el proletariado […]. Aquí falta por completo toda propiedad, para cuya conservación y transmisión por herencia fueron instituidos precisamente la monogamia y el dominio del hombre" (MEW 21, 73; *OF*, 149, trad. mod.). El pensamiento produjo el

efecto de un ideal ético en el movimiento de los trabajadores. Como declaración sobre un aquí y ahora de hecho fue, en todos los tiempos, contrafáctico. Teóricamente, equivoca la función de la división del trabajo entre la casa y la fábrica, y, con ello, el papel de las r.g. para la reproducción de la sociedad capitalista. En lo que sigue, el interés de Engels se refiere, ante todo, a la relación hombre/mujer, y no a la investigación de cómo las r.g. atraviesan todas las praxis de los seres humanos. Él espera de la sociedad comunista que esta "convierta la relación entre ambos **sexos** en una relación puramente privada, […] en la que la sociedad no tiene que inmiscuirse. Puede hacerlo, puesto que quita de en medio la propiedad privada y educa comunitariamente a los niños, y, de este modo, destruye los dos fundamentos del matrimonio precedente: la dependencia de la mujer respecto del hombre y de los niños respecto de los padres, por medio de la propiedad privada" (MEW 4, 377).

En *C*, I, Marx anota que la manutención y la reproducción de la clase trabajadora como condición para la reproducción del capital permanecen "abandonadas confiadamente al desempeño de los instintos de conservación y reproducción de los obreros" (MEW 23, 598; *C,* I/2, 704). Esto es cierto, haciendo abstracción de formas de 'asistencia para pobres y 'asistencia social'; sin embargo, la teoría puede inducir a desplazar del foco de interés el proceso como cuestión privada y, de ser posible, a observarlo como mero don de la naturaleza. Un efecto de la disposición de los hombres sobre las mujeres en la familia consiste en que el trabajo de las mujeres vale menos que el de los hombres. Esta circunstancia hace del **trabajo femenino**, en cuanto trabajo barato, algo particularmente adecuado para la explotación capitalista.

Marx analiza los informes estatales en los que aparece nombrado ante todo el trabajador con **género** gramatical neutro; en cuanto se trata de mujeres y niños, se los menciona en forma extra y como particularidad. Así, se llega a una obvia masculinidad en la dicción; simultáneamente, Marx registra que el trabajador masculino es reemplazado por mujeres y niños. Si las r.g. permanecen invariables, esta praxis tiene como consecuencia la destrucción de los fundamentos naturales de la clase trabajadora. Como la suposición de la masculinidad del proletariado más bien se introduce furtivamente en los textos, no se explicita realmente que la forma del trabajo asalariado condiciona de hecho al trabajador asalariado masculino precisamente porque, en las r.g. –en las que el trabajo de producción de medios de vida, en tanto ocurre bajo la forma de la mercancía, es un asunto social bajo la dominación privada–, la reproducción de los trabajadores (MEW 23, 186; *C,* I/1, 208), como algo puesto en manos de las familias particulares de manera privada, no parece ser un asunto social. La interacción de la explotación capitalista y de la división del trabajo en las r.g. convencionales muestra que la producción capitalista, entre otras cosas, se basa en la opresión y la explotación de las mujeres. En medio de la concentración en el capitalismo, destella este reconocimiento en Marx: "Sin embargo, sigue siendo cierto que para reponer esas mercancías es necesaria su reproducción, y en esa medida el modo capitalista de producción está condicionado por modos de producción que se hallan fuera del estadio alcanzado por el desarrollo del primero" (MEW 24, 114; *C*, II/1, 129s.) (el pensamiento fue retomado por Rosa Luxemburg en *AC*).

Ya en los *MEF*, Marx observa "una posición económica más independiente" de las mujeres, en tanto a ellas "mediante las transformaciones en el organismo del trabajo […] les ha correspondido un campo más amplio de actividad lucrativa", por lo cual "los dos **sexos** se han aproximado en sus relaciones sociales" (MEW 40, 479; *MEF*, 59). En *C,* I,

interesa, entonces, "la composición peculiar del cuerpo de trabajo, integrado por individuos de uno u otro **sexo**" (MEW 23, 446s.; *C,* I/2, 517), así como, por último, el empleo de las mujeres "fuera de la esfera doméstica", en cuanto "un papel decisivo en los procesos socialmente organizados de la producción, crea el nuevo fundamento económico en que descansará una forma superior de la familia y de la relación entre ambos **sexos**" (514; 595). Aquí se hace referencia de hecho a la relación (singular) como comportamiento recíproco que irradia, por cierto, de las relaciones en el trabajo hacia todos los ámbitos. Marx considera la cooperación entre los **géneros** en un espacio reducido y por la noche, bajo ciertas relaciones de producción, "una fuente pestífera de descomposición y esclavitud" (ibíd.; ibíd.; cf. Engels, MEW 2, 372, 465; *Situac*. 152, 201); pero permanece como horizonte el hecho de que, en cuanto "el proceso de producción existe para el trabajador", se convierta en "fuente del desarrollo humano" (ibíd.; ibíd., trad. mod.). La perspectiva se constriñe en los países socialistas de Estado a la actividad profesional de las mujeres. Puesto que el total de los trabajos necesarios para la reproducción y su sustento en la moral, el derecho, la política –en resumen: la ideología–, la sexualidad, etc. no forman parte del análisis, esta solución no da con la obstinación y la ramificación de las r.g. Esa reducción condujo, en el movimiento de los trabajadores, a asumir un orden sucesivo para las luchas de liberación, con lo cual pasó inadvertido el hecho de que las r.g. también son relaciones de producción y, por lo tanto, cuán fuerte es la relación de sostenimiento para la reproducción de la correspondiente forma de las relaciones globales. Por lo tanto, no se puede revolucionar primero las relaciones de producción y solo luego, las r.g.

En los últimos años de su vida (1880-1882), Marx delineó abundantes extractos etnológicos de Morgan, John Budd Phear, Henry Summer Maine y John Lubbock. Lawrence Krader los denomina "una etnología empírica, a la vez revolucionaria y evolucionista" (Introd., *Ethnol*., 12; *AE*, 3). Ve la perspectiva de dicha etnología de la siguiente forma: "La comunidad primigenia, formada por iguales, es la forma revolucionaria de la sociedad, forma que recibirá un nuevo contenido tras la mutación histórica que ha experimentado la humanidad y una vez que haya sido superada la explotación en forma de esclavitud, servidumbre y capitalismo" (14s.; 4). Espera de la etnología pruebas de la posibilidad de instituciones cooperativas y vínculos laborales comunales, comunitarios.

El extracto de Morgan abarca el mayor espacio. Los ejes "familia" y parentesco lo vuelven productivo para la cuestión de las r.g. Marx sigue las concepciones de Morgan, de forma que la sorpresa que se tiene por cuándo se calla sobre las r.g. y cuándo se las trata afecta a ambos autores. El material sugiere la concepción de que el desarrollo humano fue conducido por el origen de la propiedad privada desde la igualdad comunista original hacia la dominación y la opresión; de que este proceso estuvo acompañado por progreso y condujo, pasando por los estadios de la barbarie, hacia la sociedad civil. Las invenciones y descubrimientos no solo aseguraron la supervivencia, sino que crearon la posibilidad de excedente y, con ello, sentaron las bases para el origen de la riqueza, cuya apropiación privada se convirtió en realidad histórica.

Marx extracta precisamente las líneas de parentesco presentadas por Morgan –desde la familia de parentesco sanguíneo pasando por la familia Punalúa– hacia la familia sindiásmica hasta la familia patriarcal (que él, con Morgan, considera una excepción) y hacia la monogamia. En Morgan, le interesa la idea de una no contemporaneidad, desarrollada más tarde por Bloch. "El sistema ha

sobrevivido a las costumbres que le dieron origen y se mantiene a menudo en medio de ellas –pese a su fundamental falsedad con respecto a las descendencias tal como existen en ese momento–" (*Ethnol.*, 135; *AE*, 80). Qué mujeres y qué hombres, en cada caso, deben casarse entre sí en un casamiento grupal, es relevante porque las líneas de linaje de los clanes se determinaban en esta forma. En todas partes había matrilinealidad; los niños se quedaban con la madre o con el clan materno. El padre pertenecía a otro clan. En los comienzos de la evolución humana, las invenciones se dirigían a la provisión de subsistencia y resultan fácilmente imaginables para ambos **géneros**. "Las tierras comunes y la labranza colectiva traerían consigo la vivienda colectiva y el comunismo en el modo de vida […]. Las mujeres, protegidas por enormes viviendas, abastecidas por despensas comunes, apoyadas en el amplio predominio numérico de la propia gens" (344; 204). La condición de las mujeres empeoró "con la familia monógama y la desaparición de la vivienda colectiva, que colocaron a la mujer y madre en medio de una sociedad puramente gentilicia, en un hogar particular, y la separaron de sus parientes gentilicios" (ibíd.). Se obtiene la impresión de que las continuas campañas militares condujeron a la invención de mejores armas y a la formación de comandantes; como invenciones importantes, se nombran el arco y la flecha, la espada de hierro (barbarie), las armas de fuego (civilización). En la medida en que se trate de los jefes, consejos y las asambleas políticas, como criterio de selección, se apunta a la capacidad personal, la sabiduría, la elocuencia (199; 119); las mujeres aparecen de manera enigmática en un pasaje: las mujeres iroquesas "podían exponer sus deseos y opiniones mediante un orador de su propia elección. El consejo era quien resolvía" (227; 135). En tanto los extractos, luego de los tipos de casamiento, se concentran en el desarrollo del cultivo de cereales, la domesticación de animales, las campañas militares y la creación de la propiedad y, más tarde, de la sociedad política, no se extrae ninguna impresión sobre la actividad de las mujeres. Por ejemplo, se encuentra la siguiente anotación aislada sobre la representación que hace Morgan del pueblo aborigen Moqui (sin comentario): "Generalmente sus mujeres llevan el control del granero, son más previsoras frente al futuro que sus vecinos españoles. Comúnmente tratan de disponer de provisiones para un año" (Morgan, 536; *Ethnol*, 179; *AE*, 106). Se puede concluir, de manera más bien implícita, que la responsabilidad por los niños –tal como, presumiblemente por los nacimientos; en todo caso, los seres humanos se multiplicaron rápidamente, pero incluso esta anotación solo contiene una referencia al aumento de los medios de consumo (172; 102)– alejaba a las mujeres de las campañas militares, pero estas condujeron a la acumulación de riquezas, mediante la conquista. "Cronológicamente vino luego el cultivo sistemático de la tierra, que tendía a identificar la familia con el suelo y a hacer de ella una organización para producir propiedad" (184; 109). Esto esclarece la obviedad de la propiedad masculina, la línea sucesoria paterna y la correspondiente monogamia. Finalmente, el líder de familia (masculino) se convierte en "el centro natural de la acumulación" (ibíd.).

La concentración en la historia de los hombres ocurre más bien de manera implícita; a menudo, se delata espontáneamente en la elección léxica. Marx anota: "En el estadio inferior comienzan a desarrollarse los atributos superiores de la humanidad: dignidad personal, elocuencia, sentimiento religioso, rectitud, virilidad y arrojo, ya rasgos comunes del carácter: pero también crueldad, traición y fanatismo" (*Ethnol*, 176; *AE*, 104, trad. mod.). No parece darse cuenta del androcentrismo. En tanto no había propiedad privada,

la línea de parentesco a través de la madre evidentemente era tan poco problemática como su autoridad. Marx escribe, por su parte, sin más aclaración: "A medida que la propiedad se acumulaba en magnitudes mayores […] y una parte creciente se encontraba en posesión privada, indudablemente, la descendencia por línea femenina (debido a la herencia) estaba llamada a desaparecer" (342; 203, trad. mod.). El origen era determinado ahora de acuerdo con el padre (patrilineal). Esto fue posible, entre otras cosas, por el hecho de que las posiciones de poder "político" que se formaban paulatinamente (jefes de tribu, consejo, jueces) eran ocupadas igualmente por hombres.

Sobre la lectura de Morgan que realiza Fourier, Marx anota una ampliación de definiciones previas de la familia y su relación hacia la sociedad más amplia: "Fourier caracteriza la época de la civilización por la monogamia y la propiedad privada del suelo. La familia moderna encierra en germen no solo el *servitus* (esclavitud) sino también la servidumbre, pues se halla ligada de antemano a servicios agrícolas. Es la miniatura de todos los antagonismos que se despliegan posteriormente en la sociedad y su Estado" (*Ethnol.*, 53; *AE*, 94).

Del estudio de Marx sobre Morgan se puede concluir que la guerra y la propiedad privada condicionan las r.g., que disgregan la comunidad original y, así, promueven un desarrollo sobre la base de la desigualdad. Lamentablemente, Marx guarda silencio sobre una investigación etnológica que, preguntándose por las implicaciones sobre quién debería casarse con quién y de qué forma están relacionados matrilinealidad y comunismo original, renuncia ampliamente a la acción y la vida de las mujeres.

La relectura de estudios etnológicos, que da voz a este silencio, será más tarde obra de la etnología marxista y feminista. Claude Meillasoux critica, en la lectura marxiana y su recepción por parte de Engels, el hecho de que ambos caen "en la trampa ideológica del parentesco sanguíneo" y no habrían aplicado su propio método, consistente en analizar "la reproducción de la vida" y las relaciones de producción como "relaciones de reproducción social" (1994, 318). Esta crítica puede hacerse extensiva al tratamiento de las r.g. por parte de los clásicos en general. Para obtener una captación más precisa de las r.g. en el desarrollo de la humanidad, se puede aprender que estas permanecen casi invisibles en una historiografía en tanto no sean investigados con mirada detectivesca tanto el **trabajo femenino** en el marco del trabajo global, como la participación de las mujeres en la política y la administración.

Los cuadernos etnológicos fueron publicados recién en 1972 por Lawrence Krader. Pero ya en 1884 había reunido Engels como libro las notas marxianas sobre Morgan y sus propias lecturas sobre Bachofen (*OF*) y, de esa manera, había preparado el material y la dicción en los que fue pensada la opresión de las mujeres. Al mismo tiempo, fortaleció con ello una forma de lectura que reúne, hasta cierto punto, las r.g. adicionalmente y fuera de las relaciones de producción. En su famoso pasaje sobre el matrimonio individual (inspirándose en la *IA*), mediante el uso del concepto de clase, él revela una relación personal con lo social: "el primer antagonismo de clases que apareció en la historia coincide con el desarrollo del antagonismo entre el hombre y la mujer en la monogamia; y la primera opresión de clases, con la del **sexo** femenino por el masculino" (MEW 21, 68; *OF*, 143). Además, con el matrimonio individual comienza una "época que dura hasta nuestros días y en la cual cada progreso es al mismo tiempo un retroceso relativo, y el bienestar y desarrollo de unos se verifican a expensas del dolor y la represión de otros. La monogamia es la for-

ma celular de la sociedad civilizada, en la cual podemos estudiar la naturaleza de las contradicciones y de los antagonismos que alcanzan su pleno desarrollo en esta sociedad" (ibíd., trad. mod.). Por lo demás, Marx anota, en una formulación diferente: "La familia –incluso la monógama– se hallaba tan poco en condiciones de constituir la base natural de la sociedad gentilicia como lo está hoy en día en la sociedad burguesa para constituir la unidad del sistema político" (*Ethnol*, 285; *AE*, 170).

La retórica arrebatadora de Engels oculta que la forma del matrimonio individual no implica ninguna relación de trabajo específica. Conceptos como "antagonismo, clases, fortuna" hacen concebir las r.g. como meras relaciones de sojuzgamiento –como luego de una guerra–, no como praxis de ambos **sexos**. Así, los estudios sobre las r.g. no conducen a la conexión de las relaciones de producción, sino, a la inversa, a una disociación de los ámbitos de la producción de *vida* y de la producción de *medios* de vida. Si bien esto corresponde a la evolución en el capitalismo, la fijación generalizadora impide ver esto precisamente como efecto de las relaciones de producción. En el prólogo a *OF*, Engels esboza qué debe entenderse como "producción y reproducción de la vida inmediata": "Por una parte, la producción de medios de existencia, de productos alimenticios, de ropa, de vivienda y de los instrumentos que, para producir todo eso, se necesitan; por otro lado, la producción del hombre mismo, la continuación de la especie" (MEW 21, 27s.; *OF*, 80). Él llama a ambas formas "producciones" y crea, de esa manera, el punto de partida para una teoría de las r.g. Sin embargo, obstruye el acceso mediante definiciones que, por un lado, parecen referirse a todo trabajo; por el otro, a la familia; esta última no se define, de esta manera, por conexiones específicas de trabajo, sino gracias a relaciones de parentesco. Consecuentemente, en *OF,* de acuerdo con los cuadernos de extractos de Marx, registra detalladamente las variantes de organización del vínculo sexual y la procreación, pero no en qué relación se hallan los trabajos ejecutados en la familia respecto del trabajo global y la reproducción de la sociedad. En esa medida, su trabajo puede leerse como una omisión de escribir la historia de las r.g. como dimensión de las relaciones de producción. En lugar de esto, *OF* trata los niveles de la sexualidad y la moral, mientras que Engels, por cierto, como observa Bloch, persigue "motivos puritanos" al pregonar la monogamia como victoria femenina sobre "las relaciones sexuales sin reglas" y al afirmar una "toma del poder […] completamente enigmática" de los hombres a partir de una recepción demasiado irreflexiva de las ideas de Bachofen (1961, 118; 2011, 198). Engels reúne mucho material para demostrar la degradación de las mujeres, pero también aquí se le escapa que las r.g. condicionan la sociedad toda y no están restringidas a la casa. Su frase más famosa en relación con esto presenta a las mujeres como meras víctimas: "el derrocamiento del derecho matriarcal" fue "*la gran derrota histórico-universal" del sexo femenino* (MEW 21, 60s.; *OF*, 137).

La perspectiva de Engels para las r.g. liberadas es la inclusión de las mujeres en la industria, un movimiento que ya ve convertirse en realidad en la producción organizada de manera capitalista, porque la industria moderna "no solamente permite el trabajo de la mujer en vasta escala, sino que hasta lo exige y tiende más y más a transformar el **trabajo doméstico** privado en una industria pública" (MEW 21, 158; *OF*, 250). Como esta perspectiva definía el proyecto del socialismo de Estado, los problemas pueden ser estudiados de manera histórica y concreta.

Resumen crítico del concepto. El pasaje crítico a través de Marx y Engels muestra tanto la sugerencia de comprender las r.g.

como relaciones de producción así como su interrupción. Como la mayor barrera, se evidencia la tendencia a pensar en las r.g. como relaciones entre hombres y mujeres. Evidentemente, debe convertirse en regla investigar los diferentes modos de producción en la historia también como r.g. Ninguno de esos modos de producción puede comprenderse sin responder a la pregunta por cómo la producción de vida está reglada en la totalidad de las relaciones de producción y en qué relación se encuentra la producción de vida con la producción de medios de vida; en resumen, cómo aquella condiciona la reproducción de la sociedad en cuanto totalidad. Esto comprende la configuración diferencial de los propios **géneros**, las respectivas construcciones de la femineidad y la masculinidad, así como el desarrollo de las fuerzas productivas, la división del trabajo, la dominación y las legitimaciones ideológicas.

4. Las políticas alrededor de las r.g. aparecen en la historia del marxismo como lucha contra la penalización del aborto, como demanda por el trabajo remunerado para las mujeres e igual salario por igual trabajo, pero también por una vida familiar mejor (entre otros, Clara Zetkin), como promesa de sacar a las mujeres de la estrechez de la esfera doméstica (entre otros, Lenin), como intento de liberar también la psique femenina de su cárcel de amor (Alexandra Kollontai); a fines del s. XX, finalmente, como exigencia para crear condiciones que vuelvan conciliables el **trabajo familiar** y el trabajo remunerado. En resumen, la pregunta por las r.g. aparece siempre como **cuestión femenina**, lo cual oculta su conexión con las relaciones de producción.

Una excepción ejemplar se destaca en las anotaciones de Antonio Gramsci sobre el fordismo. Los puntos de partida son la racionalización del trabajo en la cadena de montaje (taylorismo), la creación correspondiente de un "nuevo tipo humano" de trabajador y la regulación política de las condiciones marco. Por esto, Gramsci introduce el concepto de bloque histórico. Bajo este, entiende la interconexión de grupos en la relación de fuerzas dominante; en este caso, la interacción de modo de producción masivo, régimen de vida privado y campaña estatal sobre la moral (puritanismo / prohibición). En este contexto aparecen las r.g.: en primer lugar, como sumisión particular de los hombres con un gasto de fuerzas "mecánico", intensificado con una mayor paga, que permite la manutención de una familia y el descanso, lo cual, a su vez, es necesario precisamente para la conservación de ese sujeto trabajador fordista. El gasto de su fuerza de trabajo condiciona una moral y un modo de vida específicos, monogamia como **sexo** sin un desperdicio de tiempo ni desenfreno, poco consumo de alcohol, el empleo de amas de casa que velen por la disciplina, el régimen de vida, la salud, la alimentación de la familia –es decir, el cómo del consumo– y actúen en consecuencia. Pueden verse la disposición de los **sexos** y, con ella, aspectos esenciales de su construcción, así como las regulaciones políticas. Ante todo, puede verse cómo esta estructura entera se revoluciona con el cambio de modo de producción, y se reconoce ahí la bisagra fundamental que mantiene en movimiento la sociedad capitalista. En relación con la transición hacia el modo de producción de alta tecnología, se puede aprender de Gramsci a investigar la subversión en la relación entre el trabajo corporal y el intelectual por parte del nuevo modo de producción teniendo en vista las r.g.: dicho modo necesita menos fuerza de trabajo de un tipo diferente y, de manera correspondiente, es impuesta de manera hegemónica en forma diferente; necesita una intervención estatal diferente; produce un efecto diferente en el nivel de la sociedad civil, etc. La pregunta por los nuevos sujetos de tra-

bajo debe comprender la redefinición de las r.g., precisamente porque se trata siempre del régimen, la conservación y el desarrollo de la vida, los que, hasta cierto punto, representan un "centro marginalizado" de las relaciones sociales (cf. F. Haug 1998).

5. El libro redactado por John Stuart Mill junto con su mujer Harriet Taylor y su hija Helen, y publicado en 1869, sobre el sometimiento de las mujeres llamó mucho la atención y, en el mismo año, fue traducido al alemán. El objetivo era una especie de psicología social de las r.g. como fundamento para la equiparación política y jurídica de las mujeres, para apoyar las luchas por el derecho al sufragio, el derecho a la actividad profesional y la formación de las mujeres. Mill y Taylor utilizan el concepto de r.g. [*gender relations*], pese a que, mediante la traducción en "relaciones entre los **sexos**" (Mill 1997, 5), volvió a tornarse irreconocible. Los niveles principales en los que son pensadas las r.g. existentes son las costumbres y sentimientos, opiniones sobre la naturaleza de hombres y mujeres y la posición en la sociedad derivada de esto en cada caso, sobre todo en el derecho. Puesto que "el sojuzgamiento de las mujeres por parte de los hombres es una costumbre universal", todo desvío parece "antinatural" (24). De acuerdo con esto, la investigación se dirigía a los niveles de la experiencia cotidiana, a la moral que la regula y al derecho. Es criticada la aceptación de la naturalidad de lo "femenino", que es concebida como producto de la educación para la dependencia, "resultado de un sometimiento coercitivo, de acuerdo con una orientación, y de un estímulo antinatural, de acuerdo con la otra" (38). El punto central es el tratamiento legal de las mujeres; por ejemplo, el contrato matrimonial (51ss.), calcado históricamente partiendo de los niveles de la violencia hacia la forma moderna de la esclavitud, en la que las mujeres deben guardar obediencia a los esposos, en gran medida privadas de derechos y carentes de propiedad, "en un estado crónico de soborno e intimidación simultáneos" (22), hasta llegar a la enmienda paulatina en dirección a la autorización del divorcio. Olympe de Gouges permanece innombrada, pero sus ideas reaparecen. "El matrimonio", explican Mill y Taylor "es la única servidumbre verdadera que conoce nuestra ley. Ya no hay ningún esclavo excepto las amas de casa" (131). La humanidad ganaría infinitamente si les fuera permitido a las mujeres formar y aplicar sus capacidades (136s.). Conforme a la suposición de una violenta arbitrariedad masculina, no se emprende ningún intento de establecer una conexión con las relaciones de producción. El propio campo experiencial, el destino de las mujeres de la burguesía, las habilita a pasar por alto la formación del proletariado femenino. Cabe retener que, desde finales del siglo XVIII, la comprensión de que el **género** es una construcción, especialmente el de las mujeres –primero, en de Gouges, ahora, en Mill y Taylor–, pertenece al dominio de lo ya conocido. Dos siglos después, esta comprensión reaparece ahistóricamente como la última novedad.

Apenas setenta años después de Mill y Taylor, bajo r.g. burguesas que permanecieron relativamente iguales, Virginia Woolf se despide de la esperanza de que la sociedad saldría ganando si las mujeres estuvieran equiparadas a los hombres y pudieran asumir las profesiones reservadas y acuñadas para ellos, con el argumento de que entonces ellas serían exactamente "tan posesivas, tan recelosas, tan belicosas" ([1938] 2020, 85). Ella descifra, de las r.g. en las que la burguesía se reproduce, la posibilidad del modo de producción capitalista, de la guerra y de su anclaje ideológico. Las r.g. producen, del lado del sujeto: "la puerilidad, la mezquindad, el resentimiento, la tiranía, la hipocresía, la inmoralidad" (98). A

partir de la diferencia entre las praxis genéricas, llega al resultado de que la emancipación de las mujeres requiere una sociedad diferente, en la que, entre otras cosas, no se forme "para el capitalismo, el mercado, la guerra, sino para el perfeccionamiento del intelecto y el **cuerpo**, la vida y la sociedad". Pese a que, una vez más, se circunscribe a la clase burguesa, se forma un saber en torno a la sujeción de los **géneros** bajo la reproducción de las relaciones de producción.

Una década después, Simone de Beauvoir explica la opresión de las mujeres por la capacidad de reproducción de la mujer; ve que se mantiene la cualidad femenina de subalternidad mediante la construcción social del **género** socialmente específica en cada caso. "El equilibrio de las fuerzas productoras y de las fuerzas reproductoras se realiza diferentemente en los diversos momentos económicos de la historia humana, y estos condicionan la relación del macho y la hembra con los hijos y, por lo tanto, entre ellos" (de Beauvoir [1949]1975, I/60). Su conclusión, muy influyente para el **movimiento de mujeres** posterior, apunta a la actividad profesional de las mujeres para volverlas económicamente independientes de los hombres, a la sujeción del progreso técnico para la reproducción humana y a la transformación intensa de la construcción ideológico-psicológica de lo femenino.

6. En las discusiones por una antropología marxista en la Francia de la década de 1960, se formaron elementos importantes para la teoría de las r.g. A partir del análisis de sociedades precapitalistas, deben extraerse comprensiones acerca de la conexión entre las dimensiones política y cultural en la evolución de modos de producción. Un punto controversial es, entre otros, lo que allí significa la "economía en última instancia". Maurice Godelier concibe el papel de las relaciones de parentesco para la regulación de las relaciones de producción como cuestión de una dominancia que entonces "'integra' las demás relaciones sociales", cuando no solo determina las relaciones de linaje y parentesco, "sino también cuando determina sus derechos específicos sobre los medios de producción y los productos del trabajo, […] y eventualmente sirve de código, de lenguaje simbólico para expresar las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza" (1976, 302). Claude Meillassoux critica que el parentesco sería, para Godelier, el "Alfa y el Omega de toda explicación de las sociedades primitivas, puesto que el parentesco engendra, por así decirlo, su propia determinación. De esto, […] se sigue que la economía es condicionada por el desarrollo social […] y el materialismo histórico no posee más base científica de ninguna clase (1983, 63, trad. mod.). La crítica es injusta, puesto que la formulación que hace Godelier a las ciencias sociales de la pregunta por la investigación dice: "¿En qué condiciones y por qué razones una instancia asume las funciones de las relaciones de producción y controla la reproducción de estas relaciones y, por medio de ellas, las relaciones sociales en su conjunto?" (1976,304), lo que él concibe como especificación de la formulación marxiana del condicionamiento en última instancia de los procesos de vida sociales y mentales a través de los modos de producción.

Sin embargo, no debe rechazarse fácilmente la sospecha de Meillassoux de que, en esta articulación, el parentesco "asume un doble estatus de infraestructura y superestructura" (1983, 63) y, con todo, es válida como clave para la antropología. Claro que se disipa el vaivén entre instancias y dominancias en cuanto las relaciones de parentesco se comprenden como relaciones de producción. Meillassoux allana el camino para ello en tanto determina como punto de partida central el concepto de *relaciones de reproduc-*

ción. De esta manera, él analiza que, para su subsistencia, una sociedad debe producir "un equilibrio satisfactorio entre el número de individuos productivos e improductivos y, entre estos […], un número suficiente de miembros de ambos **sexos** en la edad correcta" (56). Dado que esto, en pequeñas células productivas, no está dado de por sí, los mayores, que, a causa del trabajo hecho, disfrutan de un alto prestigio, desarrollan un sistema de intercambio de mujeres (57s.). Con ello, se desplaza su poder "desde el control de los medios de vida hacia el control de las mujeres y de la administración de los alimentos hacia la autoridad política sobre los individuos" (59). En el modo de producción protoagrario, que se basaba en la caza, no existía esta instancia de los mayores; se llegaba al rapto de mujeres y, con ello, a la necesidad de proteger a las mujeres, lo que las excluía de la caza y la guerra. Simultáneamente, la guerra ganó el significado de fundar la dominación de los hombres.

Siguiendo a Marx y Engels, Meillassoux es de la opinión de que "las mujeres fueron, sin duda, la primera clase explotada" (95), pero agrega que ellas estaban expuestas a diferentes relaciones de explotación y sumisión dependiendo de la madurez sexual. Le da la razón a Engels respecto de que puede hablarse de una "gran derrota histórico-universal" del **sexo** femenino, pero objeta que esto no debe ser articulado con el surgimiento de la propiedad privada, sino que se funda en las relaciones de reproducción, en las que, viendo las cosas de más cerca, es posible descifrar una multiplicidad de relaciones de dependencia, incluso entre los hombres, diferentes en cada caso según el modo de producción. Él asocia la necesidad del matrimonio con la agricultura, en la que la esposa se convirtió en instrumento de reproducción.

Con el ejemplo de la comunidad doméstica, Meillasoux muestra cómo "las relaciones de reproducción se convierten en relaciones de producción", en la medida en que "las relaciones filiales" deben "corresponder a relaciones de dependencia y autoridad existentes en la producción" (62). Aquí, las relaciones en la reproducción estarían formadas políticamente, aunque sometidas a las coacciones determinantes de la producción. En los puntos esenciales de los estudios sobre las sociedades primitivas (formas de familia, matrilinealidad, su disolución por la patrilinealidad, autoridad de los mayores, cultos de la fertilidad, coacción a la endogamia, tabú de incesto), él muestra la autonomización relativa de la organización de la reproducción. "La reproducción social de la comunidad doméstica no es ningún proceso natural, tampoco […] una consecuencia de la guerra, el saqueo y los raptos. Es una empresa política" (61). Meillassoux afirma, siguiendo a Marx, la primacía de las relaciones de producción y explica que "el lugar que asumen las relaciones de reproducción en la organización y administración de la sociedad" funda la importancia "que adquiere la representación jurídico-ideológica, es decir, el parentesco", de manera que "tienen la tendencia a imponerse en una sociedad no igualitaria como 'valores' esenciales" (62).

Según Meillassoux, el modo de producción doméstica, centro económico de las sociedades primitivas, perdura hasta las fases tardías del capitalismo imperial y, como base estrecha de producción de vida y fuerzas de trabajo, es asimilado a las leyes de las sociedades de clase capitalistas; y allí es mantenido y simultáneamente, destruido. Consecuentemente, Meillassoux contradice la concepción de Marx (*C,* I/1, 591) de que al capitalismo desarrollado no le corresponde más afluencia gratuita de ninguna clase luego de la fase de acumulación originaria; claro que, con ello, pasa por alto la aclaración discrepante de Marx (*C,* II, 114).

Siguiendo a Meillassoux, fueron posibles estudios que permitieron analizar la

sujeción de los **géneros** en la regulación de la producción total, condicionada por el estado de la producción material y que, en esta, permiten analizar el papel de la política, la ideología, la moral y sus relativas autonomizaciones. Sin embargo, no se impuso totalmente su propuesta de pensar las relaciones de producción a partir de las relaciones de reproducción, de modo que, por ejemplo, el poder de los mayores, al estar condicionado por la producción, le parece masculino. Aquí corresponde agregar la inclusión de las r.g.

7. La etnología feminista se concentra en la elaboración de las r.g. Así, Olivia Harris y Kate Young fundan su pasaje desde los **estudios de las mujeres** hacia la investigación sobre las r.g. diciendo que los vínculos entre los diferentes actores solo pueden ser comprendidos en el contexto de las relaciones de producción (1981, 111). Como nivel de análisis, proponen pasar desde el nivel general del modo de producción al más concreto de las "conditions of reproduction of historically-located productive systems" [condiciones de reproducción de sistemas productivos localizados históricamente] (117).

El *OF* de Engels es en general el punto de conexión o el de defenestración para las etnólogas feministas. Una de las primeras, Eleanor Leacock, apoyándose en la propuesta engelsiana de conectar la opresión de las mujeres con el surgimiento de la propiedad privada, trabaja desde 1950 en la investigación de sociedades no clasistas, con vistas a repensar la posición de las mujeres en las relaciones de producción, distribución y consumo. El campo de investigación son, ante todo, las sociedades de cazadores y recolectores primitivos con una organización preestatal. Mediante una relectura de los estudios de Morgan, Wright, Lafiteau, pero también de autores posteriores, como Landes (1938), Leacock critica la indagación insuficiente de las diferentes condiciones socioeconómicas y una mirada etnocéntrica (45ss.). En lugar de igualdad, ella habla de autonomía de los **géneros** (30). Critica la generalización de la separación, habitual en las sociedades de clases, entre lo público y lo privado; pone en duda la representación universal acerca de la familia y descifra como dimensión esencial de las sociedades cazadoras y recolectoras la ausencia de líderes, mercado y propiedad privada de la tierra (36). La división del trabajo entre los **géneros** coincide con una alta estima de las mujeres a raíz de su capacidad para dar a luz niños. Es pertinente retener que las mujeres han realizado en todas las sociedades una contribución económica importante; pero su estatus depende de si "ellas pueden controlar o no las condiciones bajo las cuales trabajan, así como la distribución de los bienes producidas por ellas" (50s.). Su conclusión es que, en aquellas sociedades en las que la economía doméstica constituye la totalidad de la economía, las r.g. no estuvieron definidas en términos de dominación (42), y la "administración doméstica" es decisiva en las asambleas en las que se toman resoluciones sobre la guerra y la paz.

Dentro de la etnología feminista se desarrollaron, a continuación, tres orientaciones durante la discusión de la tesis acerca de la bipartición de la historia de la humanidad en un matriarcado y –después de un colapso de este– un patriarcado en cuanto condición del progreso. La idea de las mujeres como víctimas fue recibida positivamente o retomada con leves modificaciones por una primera orientación. Así, entre otras, la concepción de Lévi-Strauss (1971, 1980, etc.) según la cual los hombres se relacionan globalmente con las mujeres tal como la cultura con la naturaleza y las mujeres representan el elemento salvaje, no cultural, tuvo también un reconocimiento feminista (cf. entre otras Ortner 1974; Rosaldo 1974; Benard y Schlaffer

1984). Sherry B. Ortner, por ejemplo, opina –inspirada en igual medida por Simone de Beauvoir y Lévi-Strauss– que la opresión universal de las mujeres se debe a que "el **cuerpo** de una mujer parece condenarla a la mera reproducción de la vida; en cambio, el **cuerpo** masculino […], como carece de funciones creadoras naturales, debe realizar su creatividad afuera, 'artificialmente', a través del *medium* de la tecnología y de los símbolos"; el hombre crea, de esa manera, "objetos relativamente permanentes, eternos, sobresalientes, mientras que la mujer solo crea algo transitorio: seres humanos" (1974, 75).

Un segundo grupo descifró el discurso sobre las víctimas como resultado de un modo de investigación masculino que no percibía las actividades de las mujeres o que no podía tampoco reivindicarlas a causa de la insularidad de las culturas femeninas. Carol P. MacCormack critica la artificialidad de un modelo semejante en cuanto producto de finales del siglo XVIII y señala, al mismo tiempo, cuál es el beneficio que proporciona ese modo de pensar en términos de dominación: "Si las mujeres son definidas como 'pertenecientes a la naturaleza', entonces a la dominación de los hombres sobre las mujeres se le atribuye una elevada consideración, o incluso una virtud moral, análoga a la virtud de la dominación humana sobre las fuentes de energías naturales o a la energía libidinal de los individuos" (1989, 75). En concordancia con esto se explica la percepción acerca de las mujeres extraeuropeas y su apropiación simbólica por parte de la etnología occidental. "La cosificación simbólica consciente e inconsciente de la mujer 'primitiva' en la vida cotidiana, el arte y la ciencia de las metrópolis ha legitimado su sometimiento de hecho y ha propiciado un accionar que perpetúa ese sometimiento" (Arbeitsgruppe Wien 1989, 9).

Una tercera orientación de investigación feminista crítica se aplica a la búsqueda de sociedades genéricamente igualitarias. La igualdad es entendida aquí como igualdad de valor, ya que la distribución de funciones no coincide necesariamente con la jerarquía. Ilse Lenz (1995), que habla de "sociedades genéricamente simétricas", critica, en la bipartición engelsiana de la historia en una fase de reproducción fundada en el derecho materno y una época patriarcal definida por la producción, la conclusión a través de ella sugerida de que las mujeres solo podrían liberarse mediante la participación en la segunda fase (38ss.). "**Género** y dominación son puestas simplemente en relación mutua en esta bipartición de épocas, y faltan los pasos necesarios de mediación en la economía, la sociedad y el pensamiento" (44). La pregunta, para la investigación etnológica, debería ser, en cambio, "en qué formas las mujeres y los hombres actúan en estos procesos sociopolíticos, y qué poder obtienen a través de ello" (45). Las preguntas de la investigación se refieren a la producción, la reproducción y la sexualidad, el saber acerca del **cuerpo**, la autoridad política y el ordenamiento simbólico. Lenz rechaza el concepto corriente de poder (por ejemplo, el de Max Weber) como masculino, ya que dicho concepto hace referencia unilateralmente a la oportunidad de imponer la propia voluntad a otros y se encuentra, pues, circunscripto desde el vamos a los vencedores. Concibe al poder como disposición acerca de procesos y recursos. Solo esto permitiría concebir la diversidad de relaciones de **género**, descubrir un poder de las mujeres aun en sociedades patriarcales en la "parte inferior" del poder oficial (55) y, de ese modo, tener que pensar más en un "equilibrio de poder" que en un sometimiento de un **género** por parte del otro (64).

A la tesis según la cual "las formas de matrimonio proporcionan una mirada excelente acerca de la organización de las relaciones de producción genéricamente específicas

relevantes en todas las sociedades sin clases" (Collier y Rosaldo 1981, 278) se opone Ute Luig (1995), quien, en cambio, coloca en primer plano los ritos de la madurez sexual, del acceso a los recursos en la economía, la política, la religión. Su conclusión principal: la división genéricamente específica del trabajo no debe coincidir con la jerarquía, la dependencia, la explotación. "Las relaciones igualitarias no corresponden a ningún estado originario natural, sino que son preservadas y vueltas a producir una y otra vez mediante estrategias y mecanismos de control sociales de orden consciente" (95). Como condiciones para la igualdad menciona la ausencia de acumulación –es decir, el consumo inmediato del alimento– y, confluyendo con él, la autonomía –en cuanto capacidad para autoabastecerse–. Luig emplea el concepto de r.g., en la mayoría de los casos, en singular. Esta reducción en el planteamiento de la cuestión ocasiona que las diversas praxis que llevan adelante los **géneros** no sean vistas en relación con la reproducción de la sociedad, sino que, a la inversa, la producción social, la caza y la recolección sean entendidas como factores que condicionan la relación entre los **géneros**; como si estos existieran de antemano y la sociedad fuera producida de manera extra como una relación determinada, es decir, igualitaria entre ambos **géneros**.

El estudio de culturas remotas y de su r.g. conduce a menudo a una especie de tolerancia diferenciada en la que todas las expresiones materiales parecen sin importancia. Así, Ina Rösing (1999) informa sobre una investigación en una aldea andina en la que descubrió diez **géneros** en lugar de los dos habituales. Constata esto a partir de las múltiples y cambiantes atribuciones "genéricas" al espacio, el tiempo, el campo, las funciones públicas, etc.; así, por ejemplo, el sol es masculino en la mañana, femenino en la noche. La investigación sobre las r.g. se disuelve aquí en una pluralidad discursiva. Sin embargo, aun en esta red múltiple es posible descubrir una puerta principal: "La división cotidiana básica del trabajo, la vida familiar, la sexualidad no están alcanzadas por la genericidad simbólica" (56). El llamativo simbolismo genérico es explicado por la autora en términos materialistas como una exaltación de lo sexual para una conjura de la fertilidad en vista de las duras condiciones de supervivencia en los Andes.

El hecho de que la invisibilización de las mujeres conduce a problemas conceptuales y cognitivos de tipo general es mostrado por Maxine Molyneux en su relectura de los estudios sobre la formación gouro, de la que se ocuparon tanto Emmanuel Terray (1974) como Georges Dupré y Pierre Philippe Rey (1978); el punto en discusión era si se trata ya de una sociedad de clases. El foco de los análisis era la relación entre los hombres mayores y los más jóvenes, que se encontraban en una relación de explotación poco clara. Molyneux muestra que los opositores y los defensores de la tesis sobre la sociedad de clases partían de una sociedad puramente masculina (1989, 107); central para el análisis de todo modo de producción es, sin embargo, la comprensión de la división del trabajo genéricamente específica (112). Entre los gouros, el plusproducto de las mujeres era apropiado por los mayores, de modo que estos, para Terray –que, en lugar de partir de la propiedad, lo hacía de la explotación observada–, representaban una clase. La mirada sobre las mujeres, no obstante, habría podido corregir también el concepto de clase presente en Terray: a partir de la separación de las mujeres respecto del suelo y el producto de sus trabajos, habría podido inferirse "la disolución de la propiedad colectiva de la tierra y el origen de las relaciones de propiedad privadas" (121s.); y, en consecuencia, la transición desde el comunismo primitivo a una sociedad de clases (120). En oposición a Engels, Molyneux encuentra

que la subordinación de las mujeres no está fundada en que ellas son desplazadas al margen por el desarrollo de la producción social, sino justamente en que ellas debían seguir siendo "un factor central para la producción" (128), ya que generan bienestar. Las mujeres y su trabajo son, pues, esenciales para la disolución de la comunidad. Molyneux habla de r.g. [*gender relations*], lo que la traductora torna irreconocible al verter el término como "Beziehungen zwischen den Geschlechtern" [relaciones entre los **géneros**] (132).

El estudio de la etnología feminista muestra, entre otras cosas lo siguiente: el materialismo histórico de la materia misma –el hecho de que se trata de investigar la participación de los **géneros** en diferentes modos de producción y, por ende, de indagar las múltiples praxis y su plasmación simbólica, su fijación en costumbres y sistemas de valores determinados– demanda concebir las r.g. como relaciones de producción. Si se abandona el punto de vista de la reproducción de la sociedad, los fenómenos se tornan arbitrarios. Al releer la investigación disponible, se presentan sospechas de etno- y/o androcentrismo hasta en el lenguaje y el concepto empleados; esto vale también para la investigación feminista.

8. El conocimiento de que, además del capitalismo, existe otro sistema de dominación, el patriarcado, planteó, en el **feminismo** de la segunda ola del **movimiento de mujeres**, la pregunta por cómo debe pensarse la interrelación entre los dos tipos de dominación. Las discusiones, influidas por el maoísmo, acerca de la contradicción principal y la secundaria intentaban afirmar una totalidad cuyo análisis quedaba al mismo tiempo bloqueado por esta construcción conceptual. La discusión se restringía al marxismo y se pensaba que Marx estaba a favor de la centralidad de las relaciones de clase. Después de las luchas, llevadas adelante a partir de la década de 1970, por el reconocimiento del **trabajo doméstico**, las cuestiones se ampliaron hasta comprender la problemática de la economía social como un todo. El debate fue desarrollado bajo el rótulo de "dual economy" [economía dual].

Linda Phelps es una de las primeras en tratar de concebir capitalismo y patriarcado como relaciones de producción diferentes: "Si el sexismo es una relación social en la que los varones tienen autoridad sobre las mujeres, el *patriarcado* es un término que describe el íntegro sistema de interacción que surge de esa relación básica, así como el capitalismo es un sistema erigido sobre la relación entre capitalista y trabajador. Relaciones sociales patriarcales y capitalistas son dos modos netamente diferentes en que los seres humanos han interactuado entre sí y han construido instituciones sociales, políticas y económicas" (1975, 39). Zillah Eisenstein propone hablar de dos modos de producción diferentes que se apoyan mutuamente (1979, 27); Sheila Rowbotham (1973) sostiene que tal coexistencia solo es específica del capitalismo, Ann Ferguson (1979) propone, como denominación para el modo de producción ocupado predominantemente por mujeres, el término "producción sexual / afectiva" en relaciones de procreación. El intento más conocido es el de Heidi Hartmann (1981), que, apoyándose en la tesis de Marx y Engels según la cual el patriarcado es el germen de la disposición sobre la fuerza de trabajo femenina (*DI*, MEW 3, 32), funda una teoría materialista de las r.g. Esto se dirigía en contra de la concepción –defendida, por ejemplo, por Juliet Mitchell– de que existen "dos áreas autónomas, el modo económico del capitalismo y el ideológico del patriarcado" (1974, 409). Roisin McDonough y Rachel Harrison (1978) insisten en que el patriarcado solo puede ser entendido si se lo define de manera históricamente concreta en el marco de la interrelación entre las "relacio-

nes de reproducción humana" y las relaciones de producción (26); lo que significa, para el capitalismo, introducir las relaciones de clase en el análisis de las r.g. Gabriele Dietrich cuestiona la prioridad de la producción de mercancías, ya que "la producción de la vida es una condición irrenunciable para cualquier otro proceso de producción"; en la perspectiva socialista, de esta manera, sigue pendiente "no solo el problema de cómo pretendemos lograr la asociación de productores libres, sino también cómo pretendemos configurar eso que fue llamado 'reproducción' para la asociación de seres humanos libres" (1984, 38). Iris Marion Young propone superar el enfoque del "*dual system*" en dirección a una única teoría que "pueda articular y apreciar las vastas diferencias en la situación, la estructura y la experiencia de las r. g. en diferentes tiempos y lugares" (1981/1997, 105).

9. El análisis de las r.g. presupone la categoría de **género**. La posibilidad, presente en el ámbito anglosajón, de establecer una diferencia entre **sexo** biológico [*sex*] y **género** social [*gender*] fue la base, en una coyuntura de más de 20 años, para concebir el **género** como socialmente construido, una posición que condujo incluso a la adopción del concepto de '*gender*' en otros idiomas. Pero los análisis del **género** que –en buena medida, a causa del retroceso del **movimiento de mujeres**– disolvieron la naturalidad de la tematización anterior de las **cuestiones femeninas**, habían suprimido la referencia, dominante aún en el **debate sobre el trabajo doméstico**, a las relaciones de producción; así pasó a hablarse de **género**, pero no de r.g.

La caída del socialismo de Estado volvió ineludible, para las feministas marxistas, repensar la relación entre r.g. y modo de producción, ya por el hecho de que la evidente reducción de los derechos de las mujeres a través de la adaptación al capitalismo confluyó con la afirmación de que el socialismo de Estado había oprimido a las mujeres tanto como el capitalismo y, al mismo tiempo, de que se trata de un modo de producción totalmente diferente del capitalista e incapaz de competir con él. El ordenamiento del problema presupone que r.g. y modo de producción no tienen ninguna interrelación intrínseca. La época no era propicia para la teoría social, de modo que podía ser planteado solo como un vestigio del pensamiento anterior el hecho de pensar las r.g. como relaciones de producción.

A agudas controversias condujo la tesis: "La economía dominante, con intercambio, mercado, ganancia, crecimiento, se basa, por un lado, en una explotación amplia, no solo de la fuerza de trabajo activa, sino en igual medida de otros mundos (el **Tercero**) que no producen según los mismos principios; por otro, en la desatención hacia el cuidado de la vida y de su responsabilidad por aquellos seres humanos que hacen esto por amor, por 'humanidad' y, por ende, no pueden ser tratados como iguales. Asimismo, el orden simbólico, los ámbitos del arte y la ciencia, todo el modelo de civilización se encuentran permeados y legitimados por tales r.g. en cuanto relaciones de producción. Esto concierne también a los sujetos, incluso en cuanto personalidades" (F. Haug 1993/1996, 151). Holdegard Heise (1993) vio en esto un alejamiento, acorde con la época, respecto del concepto de relaciones de producción; Ursula Beer (1993), la reducción de las "conceptualizaciones marxianas" a "un carácter puramente ilustrativo". A través de la concepción de las r.g. como relaciones de producción "uno de los conceptos más esenciales del marxismo" es "comprendido de manera *antimarxista* o *no* marxista", y "la transformación *necesaria*, desde un punto de vista marxista, de las relaciones de producción capitalistas" es vista "como contradicción entre producción masculina y apropiación femenina" (Rech 1993).

Beer considera indiferente que el concepto de r.g. sea empleado en singular o en plural; para evitar un "agregado aditivo" de las "r.g" a "la relación de capital", habla de "factores de la desigualdad entre los **géneros** que van más allá de los sistemas particulares […] p. ej., la exclusión de las mujeres del poder y las posiciones influyentes, la […] división del trabajo genéricamente específica en familia y actividad remunerada, la producción cultural entendida en gran medida como asunto masculino". Tales definiciones pasan por alto tanto que, en los países del socialismo de Estado, las mujeres estaban integradas en su casi totalidad en las actividades remuneradas, como también el hecho de que, por ejemplo, el elevado número de escritoras puede ser tomado como indicador de que la producción cultural también era asunto de las mujeres.

Se proponen los siguientes conceptos en lugar del de r.g.: "Desigualdad de **género** en perjuicio de las mujeres" y "dominación de **género**", en analogía a dominación de clase (Beer). No obstante, las clases pueden ser abolidas, no son algo natural; pero los **géneros** son también algo natural (aunque sean reconfigurados socialmente); la existencia de los **géneros** no es, pues, simplemente un elemento de la "dominación de **género**", como la existencia de clases es un elemento de la dominación de clase". El concepto de "desigualdad de **género**" es cuestionable porque "igualdad de **género**" podría entenderse, en todo caso, como una expresión del *slang* político. Hablar de **géneros** significa hablar de diferencias de **género**. Más aún: "diferencia" es demasiado débil para pensar la complementariedad, que está condicionada por la colaboración naturalmente desigual en la procreación. La equiparación legal de mujeres y hombres los plantea como iguales en cuanto sujetos jurídicos, esto es: hace abstracción del **género**. Cuando la equiparación legal no se realiza de hecho y es afrontada mediante medidas compensatorias, como la regulación de cuotas, las personas de los **géneros** individuales, partiendo de la desigualdad, son tratadas de manera 'desigual' en el caso individual, con vistas a alcanzar un tratamiento equitativo medio desde una perspectiva determinada. Hablar de "relaciones de poder asimétricas" (Bader 1993) o de "supremacía masculina" (Becker-Schmidt, cit. en Beer 1993) es demasiado leve, ya que las relaciones de poder pueden en realidad actuar solo en cuanto asimétricas, y la supremacía es un fenómeno oscilante, mientras que la dominación es algo estructural. Tampoco la "oposición de **género**" (Heise 1999), calcada de la oposición de clase, ha sido pensada hasta el final. La complementariedad sexual es una forma natural de los mamíferos; la manifestación de las relaciones entre los **géneros** complementarios en términos de dominación es una forma históricamente variable de la sociedad humana. Heise teme que pensar las r.g. como relaciones de producción promueva "la sustitución de las clases por los **género**s". Su concepto general es el concepto de "constelación de **género**", que solo tendría sentido si intentara modelar que (y cómo) las r.g. encuentran sus formas específicas en todos los ámbitos sociales.; pensar la "constelación" –entendida como *codificación estratégica*– de todas esas formas presupone, sin embargo, el concepto de r.g.

*R.g. y la categoría de **género***. Ya en 1987, Donna Haraway desarrolló una crítica exhaustiva a la explicación de la opresión de las mujeres a través del "sistema **sexo-género**". Su crítica al esencialismo biológico de esta distinción prepararía el camino para abandonar también el pensamiento acerca del **género**. Este terreno continuó siendo desarrollado ante todo por Judith Butler, quien rechaza el término *"gender"* como "lugar identificatorio de la movilización política […] a costa de la

raza o de la sexualidad, de la clase o del posicionamiento/desplazamiento geopolítico" (1994, 133). Ella radicaliza la representación acerca del carácter socialmente construido del **género** y la desplaza también en la parte asumida como biológica, trasladando, de esta manera, el escenario de lucha a la conformación de identidad. "No hay ningún 'yo' previo a la adopción de un **género** […;] identificarse con un **género** significa entrar en relación con una amenaza imaginaria y convincente […]" (110s.). En lo simbólico, el sujeto "sexuado" es constituido normativamente mediante el lenguaje (120). El desplazamiento de las luchas de poder hacia el rechazo del **género** permite descifrar exclusiones, prohibiciones, estabilizaciones como elementos de las r.g. La disputa por la prioridad respectiva de la raza, la clase y el **género** que condujo a los movimientos correspondientes a reñir, despolitizándose, puede ser también desviada productivamente mediante la pregunta por las articulaciones de uno en –y a costa o en beneficio de– el otro (133). Butler construye este enfoque como un fundamento de conflictos productivos para una izquierda que no es unitaria, pero sí "universal", en un sentido perspectivista (1998, 36ss.). Este es el aspecto liberador de la intervención de Butler. Esta aboga por un tipo de coherencia democrática (de acuerdo con Gramsci) que los individuos elaboran para ellos mismos y para sus identidades sin repetir continuamente las exclusiones mediante una unificación irreflexiva. Contra el "saqueo del **Tercer Mundo**" por parte de feministas en busca de ejemplos de la "subordinación patriarcal universal de la mujer" (1994, 134), Butler propone "encontrar las formas en que la identificación está implicada en eso que la excluye, y […] seguir las líneas de esta implicación en función del mapa de una comunidad futura" (136). Es comprensible que las categorías se diluyan; en todo caso, el hecho de evitar todo funcionalismo tiene, para la cuestión de las r.g., la desventaja de que se pierde de vista que se trata, de hecho, de la reproducción de los seres humanos, una necesidad de la que extraen su sustentación, su factibilidad y su simultánea marginalización las acciones en el plano simbólico, descifradas en el plano imaginario por Butler.

Como paradigma de una teoría social androcéntrica ataca Nancy Fraser el análisis de la sociedad moderna realizado por Jürgen Habermas. Aquí, el sistema económico capitalista es entendido como "sistémicamente integrado"; la pequeña familia, en cambio, como "socialmente integrada" (1981, vol. 1, 457, 477ss.; vol. 2, 256, 266). A partir del modelo habermasiano de los ámbitos diferentes de la reproducción material y la simbólica muestra Fraser la posibilidad desaprovechada para repensar realmente lo público y lo privado en su interrelación. Impide analizar las familias como "sedes del trabajo, del intercambio, del cálculo, de la distribución y la explotación"; en pocas palabras: como sistemas económicos (Fraser 1994, 183). El hecho de que Habermas conciba la crianza de los niños como simbólica, y el trabajo asalariado, en cambio, como material, aunque ambos son las dos cosas, torna problemático el que él incorpore a la primera actividad en su modelo, y lo vuelve un argumento de apoyo a favor de la crianza privada de los niños en cuanto forma de subordinación femenina. Fraser entiende los puntos débiles de este concepto como una incapacidad para tematizar el "subtexto de **género**" (Dorothy Smith 1984) de las relaciones y organizaciones descriptas. Todas las personificaciones mediadoras se encuentran, sin embargo, históricamente condicionadas: "Se luchó por un salario […] como paga para que un hombre mantenga a su mujer y a sus hijos económicamente dependientes" (Fraser 1994, 190) Con Carol Pateman (1985) muestra Fraser que las mujeres no

están ausentes, sino presentes de otro modo en el trabajo remunerado: por ejemplo, están reducidas a la femineidad; a menudo, a empleadas sexualizadas (secretarias, empleadas domésticas, vendedoras, prostitutas, azafatas); como miembros de las profesiones auxiliares con capacidades maternas (como enfermeras, trabajadoras sociales, maestras de escuela); como trabajadoras escasamente calificadas en puestos de trabajo segregados; como trabajadoras de tiempo parcial bajo una **carga doble de trabajo doméstico** no remunerado y trabajo remunerado, como proveedoras de un ingreso adicional. Así, la economía oficial se muestra vinculada con la familia no solo a través del intercambio de dinero por mercancía, sino también a través de la **masculinidad** del trabajo asalariado 'normal'. A la inversa, el consumidor en el "capitalismo clásico" es "el compañero y el auxiliar del que trabaja"; y "la publicidad ha […] desarrollado, apoyándose en la feminidad del sujeto del consumo, todo un mundo ilusorio de avidez" (191). Esto, por cierto, depende del producto, y transformaciones en este ámbito, que también apelan a los hombres, no solo luchan con atribuciones de lo femenino, como lo muestra Barbara Ehrenreich (1984) en un análisis de *Playboy*. En el arsenal de los actores falta, en Habermas, la *baby sitter*, según continúa criticando Fraser, a la que el filósofo debe atribuir un papel principal en su definición funcional de la familia. Su consideración habría podido mostrar la importancia central de las r.g. para la "estructura institucional del capitalismo" (192). El "papel de ciudadano", esta posición de bisagra entre lo privado y lo público, es obviamente masculino; dicho papel se relaciona con los que participan del discurso político y, naturalmente, con los soldados en cuanto defensores del bien común y protectores de mujeres, niños y ancianos. Habermas pasa por alto de qué modo la estructura de protección/dependencia atraviesa todas las instituciones y cómo, finalmente, "la construcción de sujetos de **género** masculino y femenino es impuesta a fin de asignar *todos* los papeles en el capitalismo clásico" (195).

Fraser emplea el concepto de r.g. solo en forma marginal, y este pasa a tener una función puramente incidental al ser traducido como "la r.g" (cf. 211). Sus conceptos centrales son "identidad de **género**" y "**género**"; de ahí que, con su demanda de "categorías con sensibilidad de **género**" quede por detrás de su propio análisis. Finalmente, muestra también las praxis que los seres humanos realizan para la reproducción de sus vidas. Propone entender 'trabajador', 'consumidor', 'salario' como conceptos *económico*-genéricos y 'ciudadano' como *político*-genérico. Pero de las relaciones de producción sociales se captan así tan solo los efectos típicamente genéricos. Así, las preguntas pendientes que Fraser extrae de la vasta discusión resultan relativamente inofensivas: una sociedad futura que no se base en la subordinación de las mujeres y, por ende, no necesite ninguna atribución fija en las construcciones de la **masculinidad** y femineidad, ¿concibirá todo trabajo bajo la forma de trabajo asalariado?; o ¿habrá de ampliarse de modo tal la parte política de la sociedad (el papel del ciudadano en Habermas) que la crianza de los niños sea asumida por todos como obligación? La crítica de Fraser es al mismo tiempo su respuesta al "debate de la economía dual", cuya "separación fundamental entre capitalismo y patriarcado, clase y **género**" no puso en claro "cómo han de ser unidos nuevamente" (19s.).

Sociología feminista. Intentos para fundamentar la investigación feminista desde la teoría de la sociedad operan con el concepto de r.g. Para Ursula Beer (1990), "la r.g" se reduce directamente al "inventario generativo" o a la "reproducción generativa". Como tal 'elemento estructural' (77) pretende inscribirla en la teoría marxiana de la sociedad, así

como reconstruir consecuentemente a esta, de ser necesario. Concibe dicha teoría, en el fondo, como una teoría estructural; la categoría central es la de "totalidad" (70ss.). Resguarda conceptualmente a "la producción de la vida" de las praxis empíricas. Para ella, no se trata de relaciones en el plano de la praxis, sino del valor posicional que, por ejemplo, posee la fecundidad de las mujeres (la r.g.) en una teoría estructural de la sociedad. La mirada desciende a un orden teórico en el que a los individuos se les asigna un lugar 'categorial'. Es omitida la circunstancia de que ellos configuren, en realidad, sus vidas desde una posición de resistencia o de adaptación. Los *conceptos* propuestos con fines "empíricos" permiten una investigación sociológica solo al precio de marginalizar las contradicciones en las que se ven implicados los seres humanos reales: "la "diferenciación entre los ámbitos laborales" (52) permanece vaga; hablar de "formas de trabajo/producción no mediadas por el mercado" (73, 76s.) solo resuelve en apariencia el problema del **debate sobre el trabajo doméstico,** ya que, en este conjunto no entran solo las actividades de reproducción de la vida, sino también, p. ej., la teoría de izquierda, la jardinería, el juego de bolos, los cargos honorarios de toda clase.

Regina Becker-Schmidt y Gudrun-Axeli Knapp (1995) buscan superar críticamente la limitación de la investigación feminista que se ha estancado en el análisis de la construcción del **género**. Para esto, "la r.g" debe colocarse en el centro de la sociología feminista. La cuestión a investigar es cómo las relaciones hombre-mujer, "son organizadas socialmente en constelaciones históricas determinadas" (7), "en qué medida las conexiones y condiciones abarcadoras influyen sobre la relación entre los **género**s" (8) y, a la inversa, cómo las "relaciones entre los **género**s" repercuten sobre la sociedad. La formulación permanece, en términos de la teoría estructural, dentro de la lógica de causa y efecto. De esta manera, los **géneros** parecen estar fijados y la sociedad es entendida como una suerte de marco dentro del cual tienen lugar simplemente las relaciones humanas. De lo que se trata es de la "disposición de **género**" (cit. en Goffman 1994), de la "constitución de las r.g" o, cinco años más tarde –eludiendo la dificultad mediante un torrente de palabras–, de relaciones de *gender* (2000, 45). Para superar la investigación meramente psicologizante de las 'relaciones entre los **géneros**', Becker-Schmidt y Knapp conciben estas como "culturales, políticas y económicas" (1995, 18) y se refieren al "intercambio" en "trabajo, rendimiento, satisfacción de necesidades (17s.), o a la "exclusión" de "espacios, campos de la praxis, recursos, rituales". Para ellas, en cambio, las r.g. valen como "contextos de dominación y poder en los cuales la posición social de los grupos de *genus* es anclada institucionalmente y perpetuada" (18). Las r.g. aparecen, pues, de cara a la reproducción de la sociedad, como una especie de aparato de administración; deben ser estudiadas de manera extraordinaria y parecen funcionar según leyes propias que solo pueden ser modificadas a través de la reproducción de toda la sociedad.

En el prefacio a Becker-Schmidt / Knapp (2000) se dice, sobre el empleo del singular o el plural en r.g.: "Si queremos expresar la vinculación social recíproca entre los grupos de *genus* […] solo el concepto de 'relación de **género**' tiene sentido en términos epistemológicos. Si en todos los planos sociales de una sociedad nos topamos con circunstancias de disparidad, […] todos los ordenamientos de **género** se presentan como basados en definiciones de relación similares, de modo que es igualmente apropiado el singular. […] El plural es pertinente cuando […] tomamos en consideración la variabilidad internacional" (154, n. al pie 38). La aplicación del concepto de r.g. al plano internacional está fundada en

la 'diversidad etnográfica'; con 'la r.g.' se alude a un ordenamiento cultural en cuanto expresión de la estructura (marco social, símbolos). La sociedad prácticamente no puede ser pensada, de esa manera, en términos prácticos, aunque se aspira a poner de alguna manera en relación a la estructura con la acción merced al concepto de "conexiones" (40). Apoyándose en Beer (1990) se intenta entender la igualdad entre determinados mecanismos en diferentes ámbitos (aquí: familias, derecho municipal y régimen legal de arrendamiento de servicios) "como expresión de la estructura de las relaciones de producción" (165). O bien la política de población patriarcal, la división social del trabajo y la política machista han de fundar la idea de complementariedad a fin de pensar el **género** como categoría estructural. Investigar la pluralidad, la discrepancia e incluso la incompatibilidad entre las praxis humanas es algo que queda bloqueado mediante este pensar a través de expresiones. Al final resume Becker-Schmidt: "La investigación feminista hasta ahora no ha conseguido descifrar todos los complejos de causas y las conexiones de motivos que se entrelazan en las relaciones entre los grupos de **género**" (61). Por cierto, la aspiración a "descifrar todos los motivos y causas" permanece atada a la improbable idea de que sería posible esbozar algo de esa índole en términos teóricos, en lugar de investigar coherentemente las praxis de los seres humanos en la organización de su vida y su reproducción.

Investigación sobre los hombres. Aquí, Robert Connell asigna al concepto de r.g. un estatuto fundamental: "El conocimiento sobre la **masculinidad** surge en el marco del proyecto de conocer las r.g" (1995, 44). Él reconoce que no tiene sentido hablar de **géneros** sin relacionar históricamente su fundamentación con la cuestión de la reproducción de la especie, a partir de la cual se constituye "una de las grandes estructuras de todas las sociedades documentadas" (72). Connell asume que las "definiciones de masculinidad se encuentran profundamente entretejidas con las estructuras económicas y con la historia de las instituciones" (1999, 48), y parte de que, en las relaciones de producción capitalistas, el ámbito de la reproducción humana está subordinado al de la producción de medios de subsistencia (en sentido amplio).

10. Las r.g., en cuanto 'relaciones en las que entran los seres humanos en la producción de su vida' son siempre relaciones de producción, así como estas, inversamente, también son siempre r.g. El desdoblamiento de la 'producción' en la producción de vida (en el sentido más amplio, que abarca la crianza y el cuidado) y la de medios de vida (en el sentido más amplio, que abarca los medios de producción) fue el punto de partida para la autonomización histórica de la segunda como sistema de la economía y –en el capitalismo– de su dominancia sobre la producción de la vida. El Estado estabiliza esta dominación en la medida en que vela para que no destruya sus fundamentos. Para el análisis de las relaciones de producción debe tomarse en consideración la codificación de la totalidad con sus sobredeterminaciones, relaciones de articulación y dependencias. Investigar las r.g. como relaciones de producción demanda una vinculación diferenciada de los estudios histórico-comparativos y de los que se ocupan de examinar las transiciones con análisis en términos de la teoría de la sociedad y las ciencias del sujeto. Todos estos aspectos requieren todavía algunas clarificaciones.

La evolución de la ingeniería genética, cuando se inmiscuye en la reproducción humana, extiende la frontera entre producción de la vida y producción de bienes de una manera tan decisiva que es preciso repensar el contexto de las r.g. como relaciones de

producción. Si hasta ahora podía partirse de que el capitalismo somete a su expansión el residual 'modo de producción doméstico' de la familia o saca provecho de él, la industria capitalista extiende sus fronteras hasta llegar a los **cuerpos** sexualizados y su procreación. Fue una precursora la medicina de trasplantes, que convirtió al **cuerpo** en fuente de órganos valorizables y abrió a los negocios, así como al crimen, un nuevo campo de ocupación. La medicina reproductiva ha extendido las fronteras todavía más. Semen, óvulos, embriones se convierten en mercancía; la inseminación, calificación e implantación, en un servicio comercial. La fecundidad puede ser vendida tal como la fuerza de trabajo, o como los derechos de explotación del **cuerpo** para la satisfacción sexual. En tanto la generación de niños estaba organizada de manera no capitalista, la protección de las mujeres y el control sobre el **cuerpo** femenino aparecían como una dimensión dúplice de las relaciones de producción. Ahora sus órganos –como antes el semen masculino– se convierten en materia prima o medios de producción de un modo de producción que ha agregado, a las formas de individualidad precedentes del ama de casa, de la mujer de negocios, de la trabajadora asalariada, de la prostituta –en las cuales los **cuerpos** sexualizados actuaban y se posicionaban mutuamente de manera diferente en cada caso–, una forma más, la de la 'madre de alquiler'. Este es el comienzo de un desarrollo cuyas repercusiones sobre las r.g. plantean tareas al análisis y a la política emancipatoria del futuro. En r.g. en las que, para las mujeres con capacidad para la maternidad y para las estrategias de protección y bloqueo correspondientes, se encontraba restringida la intromisión social a gran escala, la explotación capitalista de la procreación puede poner en movimiento todas las fronteras.

Al comienzo de la segunda ola del **movimiento de mujeres**, se ponían esperanzas de liberación en la tecnología de reproducción. Shulamith Firestone (1975) consideró las gestaciones en probeta una revolución ineludible, ya que ella entendía la opresión de las mujeres como algo determinado biológicamente. Donna Haraway, en un manifiesto vehementemente cuestionado, propuso "infiltrar la ingeniería genética sobre bases socialista-feministas", "disfrutar del desconcierto de todas las fronteras (como aquellas entre ser humano y máquina) y delimitarlas con conciencia de la responsabilidad" (1984/1995, 165). Como "informática de la dominación" en ascenso concibió Haraway la "traducción del mundo a un problema de codificación, en una búsqueda de […] una clave universal que someta todo a un control instrumental" (167). Como las mujeres, en las fijaciones de fronteras anteriores, perdieron más de lo que ganaron, no deben replegarse en la maternidad, la dignidad humana y otras posiciones igualmente "inocentes", sino responder de manera ofensiva al alcance –dependiente de la puesta en funcionamiento capitalista– de esta "informática de la dominación" y a la violencia contra las mujeres inscripta en ella, con una "política biotecnológica propia" (169) y tratar públicamente los problemas de la ingeniería genética tomando en consideración el **género**, la raza y la clase, así como el trabajo, la salud y el poder económico. Se convirtieron en un medio importante para un tratamiento tal las novelas de ficción científica feministas (Joanna Russ, Ursula K. LeGuin, Marge Piercy). Aquí se desarrolló una fantasía sociológica acerca de cómo se vería una revolución de las r.g. mediante el desarrollo tecnológico y económico, tanto en el mejor como en el peor de los casos, si se disuelve la conexión de la maternidad con el **cuerpo** femenino, si se satisfacen en términos capitalistas los sueños sobre el final de todas las carencias originarias en la forma de hijos 'sin fallas', entendidos como mercancías cuyo in-

tercambio se encuentra autorizado, o sueños en que la frontera entre ser humano y máquina se torna permeable. Aquí, la amenaza de la destrucción de la Tierra a través del desencadenamiento neoliberal de un capitalismo desquiciado es anunciada de manera anticipatoria. Un mundo en el que todo está sometido al principio de la ganancia ya no puede sostenerse sin una autodestrucción creciente.

Bibliografía: AG Ethnologie Wien, *Von fremden Frauen. Frausein und Geschlechterbeziehungen in nichtindustriellen Gesellschaften*. Frankfurt/M 1989; J. J. Bachofen, *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach irer religiösen und rechtlichen Natur* [1861], Frankfurt/M 1975; V. M. Bader, "Benötigt der Kapitalismus das Patriarchat?", en: *EuS – Ethik und Sozialwissenschaften*, año 4 (1993), fasc. 3, 227ss.; M. Barret, *Das unterstellte Geschlecht*, Berlín 1983; S. de Beauvoir, *El segundo sexo.* 2 vols. Trad. de P. Palant. Buenos Aires 1975; R. Becker-Schmidt y G.-A. Knapp (eds.), *Das Geschlechtsverhälnis als Gegenstand der Sozialwissenschaften*, Frankfurt / Nueva York 1995; –, *Feministische Theorien zur Einführung*, Hamburgo 2000; R. Becker-Schmidt, "Frauenforschung, Geschlechterforschung, Geschlechterverhältnisforschung, ibíd., 14-62; U. Beer, *Geschlecht, Struktur, Geschichte. Soziale Konstituierung des Geschlechterverhältnisses*, Frankfurt / Nueva York 1990; –, "Die kleinen Fallstricke von großen Entwürfen, en: *EuS*, año 4 (1993), fasc. 3, 230ss.; C. Benard y E. Schlaffer, *Die Grenzen des Geschlechts. Anleitungen zum Sturz des internationalen Patriarchats*, Reinbek 1984; H. Bilden, "Geschlechtsspezifische Sozialisation", en: K. Hurrelmann y D. Ulich (eds.), *Handbuch der Sozialisationsforschung*, Beinheim / Basilea 1980, 777-812; E. Bloch, "Bachofen, Gea-Themis y el Derecho Natural", en: *Derecho natural y dignidad humana*. Trad. de Felipe González Vicén. Madrid 2011, 193-212; J. Butler, "Phantasmatische Identifizierung und die Annahme des Geschlechts", en: *Institut für Sozialforschung* (ed.), *Geschlechterverhältnisse und Politik*, Frankfurt/M 1994, 101-138; –, "Merely Cultural", en: *NLR* 227, año 39 (1998), 33-44; J. Collier y M. Rosaldo, "Politics and Gender in Simple Societies", en: S. H. Ortner y H. Whitehead (eds.), *Sexual Meanings. The cultural construction of gender and sexuality*, Cambridge 1981, 275-329; R. Connell, *Masculinities*, Cambridge 1995; G. Dietrich, "Die unvollendete Aufgabe einer marxistischen Fassung der Frauenfrage", en: Projekt Sozialistischer Feminismus, *Geschlechterverhältnisse*, Berlín Occ. 1984, 24-41; G. Dupré y P. P. Rey, "Reflections on the Relevance of a Theory of the History of Exchange", en: D. Seddon (ed.), *Relations of Production. Marxist Approaches to Economic Anthropology*, Londres 1978, 171-208; B. Ehrenreich, *The Hearts of Men: American Dreams and the Flight from Commitment*, Nueva York 1984; Z. Eisenstein (ed.), *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, Nueva York 1979; A. Ferguson, "Women as a New Revolutionary Class", en: P. Walker (ed.), *Between Labor and Capital*, Boston 1979, 279-209; S. Firestone, *Frauenbefreiung und sexuelle Revolution*, Frankfurt/M 1975; N. Fraser, *Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht*, Frankfurt/M 1994; M. Godelier, *Antropología y economía*. Varios trads. Barcelona 1976.; E. Goffman, *Interaktion und Geschlecht*, Frankfurt/M 1994; O. de Gouges, "Deklaration der Rechte der Frau und Bürgerin" (1791), en: H. Schröder (ed.), *Die Frau ist frei geboren. Texte zur Frauenemanzipation*, vol. I: *1789-1870*, Múnich 1979, 32-49; J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*. 3 vols. Trad. de M. Jiménez Redondo. Madrid 1987; D. Haraway, "Lieber Kyborg als Göttin! Für eine sozialistisch-feministische Unterwan-

derung der Gentechnologie" [1984], en: –, *Monströse Versprechen*, Hamburgo 1995, 165-184; –, "Geschlecht, Gender, Genre, Sexualpolitik eines Wortes", en: K. Hauser (ed.), *Viele Orte überall?*, Berlín Occ. / Hamburgo 1987, 22-41; O. Harris y K. Young, "Engendered Structures: Some Problems in the Analysis of Reproduction", en: J. S. Kahn y J. R. Llobera (eds.), *The Anthropology of Pre-Capitalist Societies*, Londres / Basinstoke 1981, 109-147; H. Hartmann, "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union", en: L. Sargent (ed.), *Women and Revolution*, Boston 1981; F. Haug, "Knabenspiele und Menschheitsarbeit", en: *EuS*, año 4 (1993), fasc. 3, 215-223 (reelab. en –, *Frauen-Politiken*, Hamburgo 1996, 125-154); –, "Gramsci und die Produktion des Begehrens", en: *Psychologie und Gesellschaftskritik*, año 18 (1998), n° 86/87, 75-91; W. F. Haug, "Geschlechterverhältnisse in der Philosophie", en: –, *Elemente einer Theorie des Ideologischen*, Berlín / Hamburgo 1993, 204-208; H. Heise, "'Am Anfang steht die Unterwerfung' (der Frauen)?", en: *EuS*, año 4 (1993), fasc. 3, 235ss.; A. Kollontai, *Die neue Moral und die Arbeiterklasse* (Berlín 1920), Münster 1978; P. Lafargue, *Geschlechterverhältnisse. Ausgewählte Schriften*, ed. de F. Keller, Hamburgo 1995; J.-F. Lafitau, *Moeurs des sauvages américains. Comparées aux moeurs des premiers temps* [1724], París 1983; R. Landes, *The Ojibwa woman*, Nueva York 1938; E. Leacock, "Der Status der Frauen in egalitären Gesellschaften. Implikationen für die soziale Evolution", en: AG Ethnologie 1989, 29-67; I. Lenz, Geschlechtssymmetrische Gesellschaften. Neue Ansätze nach der Matriarchatsdebatte", en: – y U. Luig (eds.), *Frauenmacht ohne Herrschaft. Geschlechterverhältnisse in nichtpatriarchalen Gesellschaften*, Frankfurt/M 1995, 26-87; C. Lévi-Strauss, *Antropología estructural.* Trad. de E. Verón, revis. por G. Sanz. Barcelona 1987; – *Mito y significado.* Pról. y notas de H. Arruabarruena. Madrid 1987; U. Luig, "Sind egalitäre Gesellschaften auch geschlechstegalitär?", en: I. Lenz y – (eds.), *Frauenmacht ohne Herrschaft*, Frankfurt/M 1995, 88-169; C. P. MacCormack, "Natur, Kultur und Geschlecht: Eine Kritik", en: AG Ethnologie (1989), 68-99; R. McDonough / R. Harrison, "Patriarchy and relations of production", en: A. Kuhn y A. Wolpe (eds.), *Feminism and Materialism. Women and Modes of Production*, Londres *et al.* 1978; C. Meillassoux, *Die wilden Früchte der Frau. Über häusliche Produktion und kapitalistische Wirtschaft*, Frankfurt/M 1983; –, "Anthropologie", en: HKWM, vol. 1, 1994, 309-320; J. S. Mill, H. Taylor Mill y H. Taylor, *Die Hörigkeit der Frau* [1869], Frankfurt/M 1997; M. Molyneux, "Androzentrismus in der marxistischen Anthropologie", en: AG Ethnologie 1989, 100-136; J. Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism*, Nueva York 1974; L. H. Morgan, *Die Urgesellschaft. Untersuchungen über den Fortschritt der Menschheit aus der Wildnis durch die Barbarei zur Zivilisation*, Fulda 1987 (*Ancien Society*, Nueva York 1877); S. H. Ortner, "Is Female to Male as Nature Is to Culture?", en: M. Z. Rosaldo y L. Lamphère (eds.), *Woman, Culture, and Society*, Stanford 1974, 67-88; C. Pateman, "The Personal and Political: Can Citizenship be Democratic?", en: Univ. of California (ed.), *The Jefferson Memorial Lectures*, Berkeley 1985; L. Phelps, "Patriarchy and Capitalism", en: *Quest*, 2.2 (1975); P. W. Rech, "Eine/meine Paraphrase als 'das Ende vom Lied'", en: *EuS*, año 4 (1993), fasc. 3, 258ss.; I. Rösing, *Geschlechtliche Zeit – Geschlechtlicher Raum*, Heidelberg 1999; M. Z. Rosaldo, "Woman, Culture, and Society", en: – y L. Lamphère (eds.), *Woman, Culture, and Society* 1974, 17-42; S. Rowbotham, *Women's Consciousness, Men's World*, Harmondsworth 1973; D. Smith, *The Gender Subtext of Power*, Toronto 1984; E. Ter-

RAY, *Zur politischen Ökonomie der 'primitiven' Gesellschaften*, Frankfurt/M 1974; V. WOOLF, *Tres guineas*. Trad. de L. García. Buenos Aires 2020; I. M. YOUNG, "Socialist Feminism and the Limits of Dual Systems Theory" [1981], en: R. Hennessy y C. Ingraham, *Materialist Feminism*, Londres 1997, 95-106; C. ZETKIN, "Die neue Familie", en: –, *Ausgewählte Reden und Schriften*, vol. I, Berlín/RDA 1960.

FRIGGA HAUG
Trad. de Mariela Ferrari y Miguel Vedda

⇨ Ama de casa, Amor libre, Análisis de clase, Antropología, Comunidad, Comunidad originaria, Contrato de géneros, **Cuerpo**, **Cuestión femenina, Debate sobre el trabajo doméstico, Democracia de género**, Derechos, Derechos reproductivos, Dominación, Espíritu, Familia, Formas de producción, Formas de producción doméstica, Formas de producción precapitalistas, Fuerzas productivas, *Gender mainstreaming*, Historia, Igualdad, Intercambio, Madre, Matriarcado / Derecho matriarcal, **Movimiento de mujeres**, No contemporaneidad, Parentesco, Patriarcado, Periodización de la historia, Política de equiparación/equidad, Privado / Público, Producción de subsistencia, Relaciones de producción, Relaciones de reproducción, Revolución, Sano / Enfermo, **Sexo/género**, Sociedades igualitarias intersexos, Sufragistas, Tecnología genética, Teoría del desarrollo social, Trabajo, Trabajo colectivo/total, **Trabajo familiar / Trabajo doméstico**, **Trabajo femenino**, Trabajo reproductivo.

Sexo / Género

Al.: Geschlecht
Ár.: al-ğins.
Ch.: xingbie 性别.
F.: sexe.
I.: gender.
R: pol, gènder.

I. El s./g. se encuentra sobre la controversial línea demarcatoria entre lo natural y lo social, en el campo de tensión entre la dominación y la opresión. Como concepto teórico controversial aparece por primera vez en el contexto de los movimientos feministas de los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Marx y Engels proporcionaron herramientas importantes, pero también obstáculos para la posterior politización y teorización de este concepto. En el marxismo tradicional, el s./g. es tema en cuanto a su significación social general. Sin embargo, en el sentido de una constitución específica de las mujeres en relación con los hombres como grupo, y de la mujer con el hombre como el sujeto

de la historia (occidental), la relación que el concepto feminista de s./g. mantiene con los enfoques marxistas es tensa. Las interpretaciones feministas modernas del s./g. parten de la tesis de Simone de Beauvoir de que "no se nace mujer" (1949, 285). Las condiciones sociales posteriores a la Segunda Guerra Mundial fueron favorables al pensamiento sobre el s./g., porque sugerían la representación de que las mujeres son un sujeto colectivo en proceso de constitución en la historia. En la lucha contra la naturalización de la diferencia de **género**, la teoría y la praxis feministas en torno al s./g. tratan de explicar los sistemas históricos a través de los cuales hombres y mujeres son constituidos socialmente y posicionados en relaciones jerárquicas y antagónicas. Las teorías feministas coinciden en el punto de que cualquier sujeto coherente es una figura de la fantasía de que la identidad colectiva y la personal están constituidas socialmente de manera precaria y constante (Coward 1983, 265). La discusión acerca de los actores y los conceptos de estos procesos de constitución forma el eje central de la política feminista de s./g.

1. Los enfoques marxistas tradicionales no condujeron a un concepto político feminista de s./g. por dos importantes razones: 1. Para Marx y Engels, las mujeres, así como las tribus 'primitivas', existen en el límite entre naturaleza y sociedad, de forma que sus intentos por concebir la subordinación de las mujeres fueron socavados por la categoría de la división sexual del trabajo basada en una heterosexualidad natural imposible de investigar. 2. Marx y Engels teorizaron la relación de la propiedad privada como el origen de la opresión de las mujeres en el matrimonio, de tal manera que la subordinación de las mujeres podía ser examinada en términos de relaciones de clase capitalistas, pero no en términos de una política sexual específica entre hombres y mujeres. La formulación clásica de este argumento se encuentra en el *OF*.

En la *IA*, se esboza el supuesto de una naturalidad originaria de la división del trabajo genéricamente específica. Allí Marx y Engels parten de una división presocial del trabajo en el acto sexual (relación sexual heterosexual) que encuentra sus correlatos naturales en las actividades de reproducción de hombres y mujeres en la familia. Este comienzo también hace difícil concebir las relaciones entre hombres y mujeres como formadas por completo histórica y socialmente (cf. además *MEF*, en los que Marx se refiere a la relación entre hombre y mujer como "la relación inmediata, natural, necesaria del hombre con el hombre", MEW 40, 535; *MEF* 140; así también MEW 23, 372; *C,* I/1, 428). En ello, Engels ya no estaba muy lejos de una teoría de la opresión de las mujeres con su breve aseveración de que un análisis materialista integral de la producción y reproducción de la vida inmediata revelaría su carácter doble, es decir, la producción de los medios de subsistencia y "la producción del hombre mismo" (MEW 21, 28; *OF*, 80).

2. Las reformulaciones políticas del concepto de s./g. por parte de las feministas europeas y estadounidenses de orientación europea tuvieron que abordar la construcción de significados y de técnicas de *sex* y *gender* como las que habían sido desarrolladas por las ciencias humanas normalizadoras, liberales y de intervención terapéutica, sobre todo en los EE.UU.; por ejemplo, las de la psicología, el psicoanálisis, la medicina, la biología y la sociología. El s./g. fue entendido unilateralmente como un problema individualista de la sexualidad en una sociedad burguesa dominada por los hombres y de carácter racista. En las representaciones y técnicas del paradigma de la 'identidad de s./g.' de las décadas del 1950 y 1960 convergen las siguientes corrientes: una lectura de Freud como teórico del instinto; la concentración en la patología sexual (somática y psíquica) por parte de los fundadores de la sexología del siglo XIX; el desarrollo de la endocrinología bioquímica y fisiológica a partir de la década de 1920; la psicobiología de las diferencias de s./g. surgida de la psicología comparativa; las hipótesis sobre el dimorfismo del s./g. hormonal, cromosómico y neuronal; y, finalmente, las primeras cirugías de cambio de s./g. (cf. Stoller 1968; Money y Ehrhardt 1974; Linden 1981).

Ya desde muy temprano, las feministas criticaron la lógica binaria de la oposición naturaleza /cultura, pero omitieron incluir en la crítica la distinción, derivada de dicha oposición, entre *sex* y *gender*, porque esta aún les servía para combatir el determinismo biologicista predominante en las persistentes luchas políticas en torno a las 'diferencias de s./g.' en las escuelas, en las editoriales, en las clínicas, etc. La posterior utilidad táctica de la diferenciación entre *sex* y *gender* en las ciencias humanas y sociales tuvo graves efectos para más de una teoría feminista, ya que, a pesar de los repetidos intentos de superar las limitaciones en dirección a un concepto de s./g. plenamente politizado e historizado, permaneció atada a este paradigma liberal y funcionalista (cf. Thorne y Henley 1975; Kessler y Mckenna 1978; Sayers 1982; Hubbard, Henifin y Fried 1982; Bleier 1984 y 1986; Fausto-Sterling 1985; West y Zimmermann 1987; Morawski 1987).

3. También a través de la apropiación de Marx, una relectura lacaniana de Freud y el estructuralismo de Lévi-Strauss, la teoría y la política feministas del *sex/gender* se desarrollaron en dirección a la formulación extremadamente influyente: "sistema **sexo-género**", creada por Gayle Rubin (1975), que se publicó en la primera antología de antropología marxista-feminista en los EE.UU. Rubin examinó la "domesticación de las mujeres", en la cual hembras humanas constituían la

materia prima para la producción social de mujeres; esto tuvo lugar, durante el nacimiento de la cultura humana, en sistemas tribales organizados según el parentesco, a través del intercambio de mujeres controlado por hombres. Rubin define el sistema **sexo-género** como una forma de relaciones sociales en las que se transforma la sexualidad biológica en un producto de la actividad humana y en la que se satisfacen las necesidades sexuales históricamente específicas así originadas. Ella ve en la división sexual del trabajo y en la construcción psicológica del deseo (sobre todo, la formación edípica) las bases de un sistema de producción de seres humanos en el cual los hombres son investidos con derechos unilaterales sobre las mujeres. Cuando hombres y mujeres, en la lucha por la supervivencia material, no pueden hacer el mismo trabajo, y cuando estructuras profundas de deseo tienen que ser satisfechas en un sistema sexo-género en el cual los hombres intercambian mujeres, la heterosexualidad se hace obligatoria. La heterosexualidad obligatoria es, por ende, fundamental para la opresión de las mujeres.

El sistema **sexo-género** de Rubin ha sido frecuentemente utilizado y también criticado. En un artículo crucial para gran parte del debate marxista y socialista-feminista estadounidense, Heidi Hartmann (1981) insiste en que el patriarcado no es solo una ideología, sino un sistema material que puede ser definido como "un hato de relaciones sociales entre los hombres, que tiene una base material y que, aunque organizado jerárquicamente, establece o crea interdependencia y solidaridad entre los hombres, lo cual los habilita a dominar a las mujeres" (14). Hartmann utiliza el concepto de sistema sexo-género de Rubin para exhortar a que se comprenda el modo de producción de seres humanos en las relaciones sociales patriarcales como "disposición" masculina sobre fuerza de trabajo femenina (cf. MEW 3, 32; *IA*, 32).

En el debate que provocaron las tesis de Hartmann, Iris Young (1981) criticó este enfoque de los "sistemas duales" de capital y patriarcado que se unen en la opresión de clase y de s./g. (en todas estas formulaciones, la raza continuó siendo siempre una especie de tercer sistema sin explorar). Young afirma que "las relaciones patriarcales están vinculadas internamente con las relaciones de producción como un todo" (1981, 49), de tal manera que centrarse en la división sexual del trabajo podría revelar la dinámica del sistema de opresión preponderante. Además del trabajo remunerado, la división sexual del trabajo incluye también las categorías de trabajo excluidas y no historizadas por Marx y Engels –como, por ejemplo, el embarazo y la crianza de hijos, el cuidado de enfermos, la cocina, el **trabajo doméstico** y el trabajo sexual, como la prostitución–. De este modo, se buscaba poner el s./g. y la situación específica de las mujeres en el centro del análisis materialista histórico. Puesto que la división genérica del trabajo fue, asimismo, la primera división del trabajo, se debería mostrar cómo la sociedad de clases nació a partir de las transformaciones en la división genérica del trabajo. Tal análisis no afirma que todas las mujeres se encuentran en una situación común y unitaria, sino que se concentra en sus distintas posiciones históricamente diferenciadas. El trabajo remunerado y no remunerado en el patriarcado capitalista se transformó en el tema paradigmático marxista feminista.

Explorando las consecuencias epistemológicas de un materialismo histórico feminista, también Nancy Hartsock (1983) centra su labor en las categorías que el marxismo no había podido historizar: el trabajo sensorial de las mujeres al crear seres humanos mediante el embarazo y la educación de los hijos, así como las múltiples formas del **trabajo femenino** de alimentación y subsistencia. Pero ella rechaza la terminología de la división del

trabajo *genéricamente específica* en favor de la división *sexual* del trabajo para resaltar las dimensiones corporales de la actividad femenina. Hartsock también critica el sistema **sexo-género** de Rubin porque acentúa el sistema de intercambio en relaciones de parentesco a expensas de un análisis materialista del proceso de trabajo, proceso que sería el único en poder sentar la base para la posible formación de un punto de vista revolucionario de las mujeres (cf. D. Smith 1974; Flax 1983; Rose 1983 y 1986; Harding 1983).

De las discusiones en torno al sistema sexo-género, Sandra Harding (1986) resalta tres aspectos interrelacionados: el s./g. es 1. categoría fundante de la atribución de significado; 2. modo de organización de las relaciones sociales y 3. estructuración de la identidad personal. El despliegue de estos tres elementos muestra la complejidad y el valor problemático de una política basada en las identidades de s./g. En una investigación sobre la política en los movimientos gay después de la Segunda Guerra Mundial, Jeffrey Escoffier (1985) opera con el concepto de identidad sexual utilizando el sistema **sexo-género** para teorizar el surgimiento y las limitaciones de nuevas formas de subjetividad política con vistas a desarrollar una política del compromiso, sin delimitaciones metafísicas de identidad. Una posición opuesta es la que tomó Donna Haraway (1984), crítica frente a un sistema sexo-género incapaz de abandonar la ideología colonialista de la naturaleza/cultura. Su investigación de la política marxista-feminista resalta la situación de las mujeres en los sistemas sociales, culturales y técnicos mediados por la ciencia y la tecnología multinacionales.

Catherine MacKinnon (1982), deudora del marxismo y, al mismo tiempo, crítica de este y de las teorías del *Sex/Gender*, escribe: "La sexualidad es para el **feminismo** lo que el trabajo para el marxismo: algo inmediatamente propio, pero, al mismo tiempo, el más grande de los saqueos […]. La sexualidad es el proceso social que crea, organiza, expresa y dirige el deseo, creando a los seres sociales que conocemos como mujeres y hombres, mientras que sus relaciones crean la sociedad […]. Así como la expropiación organizada del trabajo de algunos en beneficio de otros define a una clase –los trabajadores–, la expropiación organizada de la sexualidad de algunas para el uso de otros define al s./g. mujer" (515s.). La posición de MacKinnon fue centro de estrategias políticas altamente contradictorias en gran parte del movimiento estadounidense contra la pornografía, definida como violencia contra las mujeres. Las mujeres no son solamente alienadas de su producto de trabajo; en tanto que, *como mujeres*, son objetos del deseo ajeno, no son ni siquiera sujetos históricos en potencia.

Concordando en parte con la idea de generalización de la violencia de MacKinnon, el enfoque que Teresa de Lauretis hizo de la representación (1984, 1985) la condujo a considerar el s./g. como el trágico punto débil, nunca examinado, de las teorías modernas y postmodernas de la cultura, ya que estas permanecen en el paradigma de la heterosexualidad. Define la cuestión del s./g. como construcción social de mujer y hombre y como producción semiótica de subjetividad; el s./g. se refiere a "la historia, las praxis y la superposición de significado y experiencia", es decir, a "los efectos semióticos recíprocos del mundo externo de la realidad social sobre el mundo interno de la subjetividad". De Lauretis se remite a la semiótica de Charles Peirce para determinar la experiencia generizada como encarnación íntima y su mediación a través de procesos de designación.

Muy distinto es el enfoque de Nancy Hartsock. Su estudio de la división sexual del trabajo se basaba en versiones anglófonas del psicoanálisis que adquirieron importancia especialmente en la teoría feminista socialista

de los EE.UU, como, por ejemplo, la teoría de las relaciones de objeto (Nancy Chodorow, 1978). Sin adoptar las teorías lacanianas de Rubin sobre la subjetividad sexuada siempre fragmentaria, Chodorow usó el sistema sexo-género en su tratado sobre la organización social de la paternidad, que produciría mujeres que, a diferencia de los hombres, poseerían la capacidad para una relación no hostil; pero esto perpetuaría, al mismo tiempo, la posición subordinada de las mujeres como madres en el patriarcado. La preferencia de un psicoanálisis de las relaciones de objeto, en vez de la versión lacaniana, significa la adopción de conceptos adyacentes, como el de identidad de s./g., con el entramado de significado sociológico-empírico correspondiente, en lugar del concepto de la "apropiación de posiciones de subjetividad sexuada" (cf. Lacan, *Escritos 2*, 665), que había ingresado en la teoría europea de la cultura y del texto. Aunque se criticó que la teoría de las relaciones de objeto de Chodorow esencializaba a la mujer como predispuesta a lo relacional, se la adoptó para explorar un amplio espectro de fenómenos sociales, desde la moralidad femenina (Gilligan 1982) hasta la dominancia masculina sistemática, epistemológica, psíquica y organizativa en las ciencias naturales (Fox-Keller 1985).

La obra temprana de Chodorow tomó forma en el contexto de la teorización sociológica y antropológica de la importancia de la división entre público y privado para la subordinación de las mujeres (Rosaldo y Lamphere, 1974). Michelle Rosaldo (1980) tematiza la limitación universalmente visible de las mujeres al espacio doméstico, mientras que el poder era conferido a la llamada esfera pública que estaba ocupada por hombres. Sherry Ortner (1974) conecta este enfoque con su análisis y crítica estructuralistas de la presuposición de que las mujeres serían a la naturaleza lo que los hombres a la cultura. Estas dos estratégicas compilaciones de artículos llamaron la atención de la teoría feminista euro-estadounidense, orientándola hacia el sistema sexo-género (Reiter, 1975) y hacia los pares antitéticos emparentados naturaleza/cultura y público/privado. Las teorías posteriores sobre la situación social de las mujeres estuvieron, por un lado, fuertemente influidas y, por otro, fueron cada vez más críticas hacia los efectos universalizantes de estas herramientas analíticas (Maccormack y Strathern 1980; Rosaldo 1980; Ortner y Whitehead 1981; Rubin 1984).

La focalización en el sistema sexo-género y la separación de lo público y lo privado fueron enérgicamente criticadas por las mujeres negras, porque, a través de esto, se habría invisibilizado o subordinado a todas las otras 'otras'. Los intentos por utilizar representaciones occidentales del s./g. para caracterizar a la 'mujer del **Tercer Mundo**' reproducían a menudo discursos orientalistas y colonialistas (Mohanty, 1984; *Many Voices*, 1984). Por lo demás, desde los comienzos de los **movimientos de mujeres** posteriores a la Segunda Guerra Mundial, las mujeres estadounidenses 'de color' –una construcción de identidades de género en sí misma compleja y controvertida– habían desarrollado teorías críticas sobre la producción de sistemas de diferencias jerárquicas en las que raza, nación, s./g. y clase estaban entrelazadas entre sí (Ware 1970; Bethel y Smith 1979; Smith 1983; Combahee River Collective 1977; Moraga y Anzaldua 1981; Joseph y Lewis 1981; Hooks 1981 y 1984; Lorde 1982 y 1984; Davis 1982; Hull, Scott y Smith 1982; Walker 1983; Moraga 1983; Christian 1985; Giddings 1985; Sandoval 1991). Estas teorías sobre la localización social de las mujeres fundan y organizan una teoría feminista "genérica" abierta y no universalizante, en la que conceptos como los de "diferencia" (Lorde), "conciencia de oposición" (Sando-

val), "womanist" (Walker), "**feminismo** del **Tercer Mundo**" (Moraga) y "clases político-sexuales" (Sofoulis) estructuran el campo de un discurso específico de liberación de las mujeres, al decodificar lo que suele entenderse por "mujer", tanto dentro como fuera del "**feminismo**", en sistemas mundo de dominación heterogéneos y, al mismo tiempo, entrecruzados.

En la década de 1980, se estableció en Nueva York la editorial *Kitchen Table: Women of Color Press* [Mesa de Cocina: Editorial de Mujeres de Color] para publicar escritos de mujeres de color de izquierda. Hay que ver este desarrollo en el contexto de las publicaciones internacionales en las que las mujeres, escribiendo de muchas formas, vuelven consciente la historia de su 'construcción', desestabilizando en ello el canon del **feminismo** occidental y el de muchos otros discursos. Las relaciones jerárquicas de raza desplazaron estas publicaciones a causa de su origen, de su lenguaje y de su tipo –en pocas palabras, la "marginalidad", la "alteridad" y la "diferencia" son vistas desde la posición "no caracterizada" de la teoría ("blanca") dominante y hegemónica–. Pero el concepto de s./g. trata precisamente de la "alteridad" y la "diferencia", un hecho que constituye al **feminismo** como política y lo define en sus terrenos de lucha y en su repetido rechazo a las 'teorías maestras'.

4. Lo que en el discurso feminista europeo y estadounidense se expresa con la palabra *gender*, en los textos europeos se formula frecuentemente como "posición de sujeto sexuada" y "diferencia de s./g." –sin que uno de estos modos de hablar excluyera al otro–. (En el **feminismo** marxista británico, se habla del "sujeto sexuado en el patriarcado": Mitchell 1971; Kuhn y Wolpe 1978; Marxistisch-feministisches Literaturkollektiv [Colectivo Marxista-Feminista de Literatura] 1978; Brown y Adams 1979; Revista *m/f*; Barrett 1980). Del **feminismo** socialista alemán, se hicieron internacionalmente conocidos los escritos sobre la sexualización de Frigga Haug, realizados sobre la base del "**trabajo de rememoración**" (1980, 1982; Haug *et al*. 1983; en inglés, 1987/1999).

Varias corrientes del **feminismo** europeo occidental surgieron luego de los acontecimientos de Mayo de 1968. Las contribuciones de Monique Wittig, Monique Plaza, Colette Guillaumin y Christine Delphy, publicadas en *Questions féministes*, *Nouvelles questions féministes* y *Feminist Issues*, así como los textos de Julia Kristeva, Luce Irigaray, Sarah Kofman y Hélène Cixous han tenido particular influencia internacional (cf. las exposiciones sintéticas en Marks y deCurtivron 1980; Moi 1985; Duchen 1986). El enfoque de Monique Wittig y Christine Delphy, que insisten en que se trata de dominación y no de diferencia, se opone al enfoque de Irigaray, Kristeva y Cixous que, remitiéndose a Derrida, Lacan y otros, insisten en que el sujeto es un proceso constante, que es quizás mejor abordado mediante la escritura y los procedimientos textuales con sus sujetos desgarrados, de manera que la representación de la mujer permanece siempre inconclusa y multiestratificada.

Bibliografía: M. Barrett, *Women's Oppression Today. Problems in Marxist Feminist Analysis*, Londres 1980; S. de Beauvoir, *El segundo sexo.* 2 vols. Trad. de P. Palant. Buenos Aires 1975; L. Bethel y B. Smith (eds.), *Conditions: Five: The Black Women's Issue*, Nueva York 1979; R. Bleier, *Science and Gender*, Nueva York 1984; –, (ed.), *Feminist Approaches to Science*, Nueva York 1986; B. Brown y P. Adams, "The Feminine Body and Feminist Politics", en: *m/f*, año 3 (1979), fasc. n°1, 35-50; N. Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, California 1978; B.

Christian, *Black Feminist Criticism*, Nueva York 1985; Combahee River Collective, "A Black Feminist Statement" [1977], en: B. Smith (ed.), *Home Girls. A Black Feminist Anthology*, Nueva York 1983, 272-282; R. Coward, *Patriarchal Precedents: Sexuality and Social Relations*, Londres 1983; A. Davis, *Women, Race, and Class*, Londres 1982; T. De Lauretis, *Alice Doesn't*, Bloomington 1984; –, "The Violence of Rhetoric: Considerations on Representation and Gender", en: *Semiotica*, año 54, (1985), fasc. 1 /2, 11-31; C. Duchen, *Feminism in France from May '68 to Mitterrand*, Londres 1986; Z. Eisenstein (ed.), *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, Nueva York 1979; J. Escoffier, "Sexual revolution and the politics of gay identity", en: *Socialist Review*, año 15 (1985), n° 81/82, 119-154; A. Fausto-Sterling, *Myths of Gender: Biological Theories about Women and Men*, Nueva York 1985; J. Flax, "Political Philosophy and the Patriarchal Unconscious: A psychoanalytic perspective on epistemology and metaphysics", en: Harding y Hintikka 1983, 245-282; E. Fox-Keller, *Reflections on Gender and Science*. New Haven / CT / Londres 1985; P. Giddings, *When and Where I Enter: The Impact of Black Women on Race and Sex in America*, Toronto 1985; C. Gilligan, *In a different voice: Psychological theory and women's development,* Cambridge 1982; D. Haraway, "Lieber Kyborg als Göttin", en: B. P. Lange y A. M. Stuby (eds.), "1984", *Argument* n° extraordinario 105, Berlín Occ. 1984, 66-84; S. Harding, "Why has the Sex /Gender System become visible only now?", en: Harding y Hintikka 1983, 311-324; –, *The science question in feminism*, Ithaca 1986; – y M. Hintika (eds.), *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*, Dordrecht 1983; H. Hartmann, "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism", en: *Sargent* 1981, 1-41; N. Hartstock, "The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism", en: Harding y Hintikka 1983, 283-310; –, *Money, Sex, and Power*, Nueva York 1983; F. Haug, (ed.), *Frauenformen. Alltagsgeschichten und Entwurf einer Theorie weiblicher Sozialisation*, Berlín Occ. 1980; –, "Frauen und Theorie", en: *Argument*, año 24, (1982), n° 132, 168-173; – *et al., Sexualisierung der Körper*, Berlín Occ. 1983 (ingl. 1987); –, *Vorlesungen zur Einführung in die Erinnerungsarbeit*, Hamburgo 1999; B. Hooks, *Ain't I a Woman*, Boston 1981; –, *From Margin to Center*, Boston 1984; R. Hubbard, M. S. Henifin y B. Fried (eds.), *Biological Woman – the Convenient Myth*, Cambridge 1982; G. Hull, P. B. Scott y B. Smith (eds.), *All the Women Are White, All the Men Are Black, But Some of Us Are Brave*, Nueva York 1982; G. Joseph y J. Lewis, *Common Differences*, Nueva York 1981; S. Kessler y W. McKenna, *Gender: An Ethnomethodological Approach*, Chicago 1978; A. Kuhn y A. Wolpe (eds.), *Feminism and Materialism*, Londres 1978; J. Lacan, "La significación del falo", en: *Escritos 2*, México 1989; R. R. Linden, *The social construction of gender: A methodological analysis of the gender identity paradigm*, Santa Cruz 1981; A. Lorde, *Zami*, Nueva York 1982; –, *Sister Outsider*, Nueva York 1984; C. MacCormack y M. Strathern (eds.), *Nature, Culture, Gender*, Cambridge 1980; C. MacKinnon, "Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory", en: *Signs*, año 7, (1982), fasc. 3, 515-544; *Many voices, one chant: Black Feminist Perspectives*, *Feminist Review*, año 6 (1984), n° 17; E. Marksy I. DeCourtivron (eds.), *New French Feminisms*, Amherst 1980; Marxist-Feminist Literature Collective, "Women's Writing", en: *Ideology and Consciousness*, año 1, (1978), fasc. 3, 27-48; J. Mitchell, *Women's Estate*, Nueva York 1971; Ch. T. Mohanty, "Under Western

Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse", en: *Boundary 2*, año 11 (1984), n° 12 /13, 333-358; T. Moi, *Sexual/Textual Politics*, Londres / Nueva York 1985; J. Money y A. Ehrhardt, *Man and Woman, Boy and Girl* [1972], Nueva York 1974; Ch. Moraga, *Loving in the War Years: lo que nunca pasó por sus labios*, Boston 1983; – y G. Anzaldua (eds.), *This Bridge Called My Back*, Watertown 1981; J. G. Morawski, "The Troubled Quest for Masculinity, Feminity, and Androgyny", en: P. Shaver y C. Hendrick (eds.), *Sex and Gender, Review of Personality and Social Psychology 7* (1987), 44-69; Ch. Mouffe, "The Sex/Gender System and the Discursive Construction of Women's Subordination", en: *Rethinking Ideology*, ed. de S. Hänninen y L. Paldán, *Argument* n° extraordinario 84, Berlín Occ. *et al*. 1983, 139-143; M. O'Brien, *The Politics of Reproduction*, Nueva York 1981; S. Ortner, "Is Female to Male as Nature is to Culture?", en: Rosaldo / Lamphere 1974, 67-88; – y H. Whitehead (eds.), *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge 1981; R. R. Reiter, *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York 1975; M. Rosaldo, "The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-cultural Understanding", en: *Signs*, año 5, (1980), fasc. 3, 389-417; – y L. Lamphere (eds.), *Woman, Culture, and Society*, Stanford 1974; H. Rose, "Hand, Brain, and Heart: Towards a Feminist Epistemology of the Natural Sciences", en: *Signs*, año 9, (1983), fasc. 1, 73-90; –, "Women's Work: Women's Knowledge", en: J. Mitchell y A. Oakley (eds.), *What Is Feminism?*, Nueva York 1986, 161-183; G. Rubin, "The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex", en: Reiter 1975, 157-210; –, "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality", en: C. Vance (ed.), *Pleasure and Danger*, Boston / Londres 1984, 267-319; Ch. Sandoval, "U.S. Third World Feminism: The Theory and Method of Oppositional Consciousness in the Postmodern World", en: *Genders*, año 10, (1991), fasc. 1, 1-24; L. Sargent (ed.), *Women and Revolution*, Boston 1981; J. Sayers, *Biological Politics: Feminist and Anti-Feminist Perspectives*, Londres 1982; B. Smith (ed.), *Home Girls: A Black Feminist Anthology*, Nueva York 1983; D. Smith, "Women's Perspective as a Radical Critique of Sociology", en: *Sociological Inquiry*, año 44, (1974), fasc. 1, 7-13; R. Stoller, *Sex and Gender*. vols. 1 y 2, Nueva York 1968 y 1976; B. Thorne y N. H. Henley (eds.), *Language and Sex: Difference and Dominance*, Massachusetts 1975; A. Walker, *In Search of Our Mothers' Gardens*, Nueva York 1983; C. Ware, *Woman Power*, Nueva York 1970; C.West y D. H. Zimmerman, "Doing Gender", en: *Gender and Society*, año 1, (1987), fasc. 2, 125-151; M. Wittig, "One is not Born a Woman", en: *Feminist Issues*, año 1 (1981), fasc. 1, 47-54; I.YOUNG, "Beyond the Unhappy Marriage: A Critique of the Dual Systems Theory", en: Sargent 1981, 44-69.

Donna Haraway

⇨ Ama de casa, Ciencia, Clases, Crítica de la ciencia, **Debate sobre el trabajo doméstico**, Dominación, Freudomarxismo, Heterosexualidad obligatoria, **Homosexualidad**, Intercambio, Madres, Mayo de París, Modos de producción precapitalistas, **Movimiento de mujeres**, Oposición, Opresión, Orientalismo, Parentesco, Patriarcado, Privado / Público, Relaciones de producción, Semiótica, Sexualidad, Signo, Trabajo, **Trabajo familiar / Trabajo doméstico**, **Trabajo femenino**.

II. Para las concepciones (de)constructivistas es paradigmática la formulación de Ulrike Teubner y Angelika Wetterer de "que, en lo que atañe a la pertenencia al s./g. de las

personas y al binarismo de **género** en cuanto principio social de clasificación y diferenciación, no se trata de una norma impuesta por la naturaleza, sino del resultado de procesos de construcción social" (1999, 12s.). Lo que se entiende exactamente por "construcción social" de s./g. difiere en las distintas teorías, no en último lugar a causa de que los procesos de construcción de s./g. se investigaron en ámbitos sociales muy distintos en cada caso; una vez, el enfoque se centra en las interacciones sociales; otra, más bien en los procesos estructurales o institucionales; y otra, en la constitución discursiva del s./g. en textos literarios o en discursos normativos. Pero, en su conjunto, con esta perspectiva, el marco de los cuestionamientos se ensanchó inmensamente: todos los aspectos de la sociedad (las situaciones y estructuras sociales, las instituciones, la arquitectura, las formas del saber, la subjetividad, etc.) se hacen visibles como (posibles) factores de la construcción y la organización sociales del s./g., como elementos generizados y generizantes del "ordenamiento entre los **sexos**" [Arrangement between the sexes] (Goffman 1977). Y, estrechamente unida a ello, en casi todas estas posiciones, la investigación sobre las mujeres se desplaza hacia la investigación sobre el s./g. Si la investigación habitual sobre las mujeres se concentraba en demostrar las distintas facetas de la no percepción de la vida y de la acción de las mujeres, así como de su discriminación en los distintos terrenos de la sociedad, la investigación sobre el s./g. parte de un cuestionamiento general del s./g.: por así decirlo, en un paso previo se problematiza la razón por la cual los individuos tienen que volverse 'mujeres' u 'hombres' y el significado del hecho de que muchas sociedades se organicen centralmente a través del s./g. Se trata de aclarar cómo se (re)produce el orden simbólico del binarismo de **género** heterosexual en distintos procesos sociales y qué consecuencias tiene esto para la organización social, el lenguaje, la arquitectura, la ciencia, el pensamiento y no en último lugar para los individuos (y su desarrollo emocional, psíquico, cognitivo y corporal).

1. De la mano de la reconstrucción de los procesos de construcción social del s./g. se desarrolla, en la mayoría de los casos, al mismo tiempo un interés en una deconstrucción del s./g. como principio de organización social hegemónico y como modo de existencia individual. La utopía de relaciones sociales más allá del s./g. es asociada, por un lado, con la idea de que, con ello, la categoría del s./g. misma se volvería obsoleta (cf. Gildemeister y Wetterer 1992) y, por otro, con la idea de una multiplicación de los s./g. que conduce a que el s./g. sea socavado en cuanto categoría social normativa, estratificadora y disciplinante (Butler 1990; Maihofer 1995). Pero sería un malentendido pensar que la habitual investigación sobre las mujeres fue sustituida por este desarrollo teórico. Mas bien estamos ante el desarrollo específico de la comprensión, vinculada con la investigación sobre las mujeres, acerca de la importancia fundamental del s./g. para el conocimiento de la sociedad. Con esto, se establece y refuerza un cambio de paradigma teórico sin que necesariamente se pierda el ímpetu de la crítica al patriarcado. Por el contrario, ahora la crítica se dirige al s./g., en general, en cuanto principio de dominación social. La investigación del s./g. tiene en mira la existencia de **relaciones de género** más allá de la forma patriarcal de las relaciones entre los s./g.

Un rasgo común a todas las posiciones (de)constructivistas es también la problematización de la separación de *sex* y *gender* que surge en las teorías feministas, en la década de 1970 (cf. Lerner 1986, 238; cf. las críticas a esto en Gildemeister y Wetterer 1992, 205ss.; Nicholson 1994, 200s.).

Como escribe Barbara Duden, esta demarcación de límite "tanto catapultó históricamente al **cuerpo** fuera de la historia, como también dejó sin aclarar la representación acerca de este, como un punto ciego más allá de los márgenes de la perspectiva histórico-social" (1991, 8). La investigación histórica mostró que no solo el entendimiento y la percepción del **cuerpo** con s./g. supuestamente natural, su anatomía y morfología varían históricamente, sino también el modo en que se lo siente, experimenta y practica. Estas transformaciones van estrechamente unidas a los distintos desarrollos en las **relaciones de género** (Honegger 1991; Duden 1991). En resumen, se puede decir que el s./g. biológico –como el social– pertenece al ámbito de la cultura y de la significación (Laqueur 1990).

Para la investigación del s./g., esto significa una ampliación de su campo temático: ahora es el **cuerpo** biológico el que requiere esclarecimiento. Tanto el modo puntual de entenderlo como también el desarrollo de praxis, sentimientos e ideas corporales 'femeninos' y 'masculinos' se transforman en parte integral de la teoría del s./g. Por otra parte, ante este trasfondo, pasa a ser inadecuado hablar de 'estudios de **género**' o *'Gender Studies',* en la medida en que el concepto inglés '*gender*' implica una contraposición entre género biológico y social (la de *sex* y *gender*). En un sentido estricto, esto impide una representación lingüística adecuada del desarrollo teórico, lo cual conduce a frecuentes malentendidos. Todavía falta una alternativa conceptual.

Otro fundamento de la mayoría de las concepciones (de)constructivistas es la crítica al discurso acerca de 'la' mujer, formulada especialmente por mujeres negras y de color. Este modo de hablar se muestra como una generalización improcedente de un modo de vida, el de la mujer occidental, burguesa, blanca y heterosexual de clase media, como norma hegemónica para todas las mujeres (Spelman 1988). Esta crítica conduce a la comprensión de que el s./g. no puede ser analizado independientemente de otros aspectos como los de la 'etnicidad', la 'clase' o la 'orientación sexual'. Y, como con razón lo subraya Spelman, no basta con concebir la relación aditivamente (114ss.), sino que hay que entenderla como un entrecruzamiento, combinación o entrelazamiento (Hooks 1990; Meulenbelt 1993; Rommelspacher 1995). Además, los distintos factores cambian su significación según el contexto. En todos los casos, un individuo concreto es siempre una combinación única, inconfundible. Esto no implica necesariamente una interminable serie de individuos aislados sin puntos en común, sin generalidades objetivas, aunque ese peligro existe (Spelman 1988, 133ss.). Fenomenológicamente esta representación surge también a partir de la creciente 'individualización' y 'pluralización' de los modos de vida en las sociedades occidentales. Pero, mirándolos bien, los procesos de desarrollo individual –como quiera que se encuentren diferenciados y modificados de un modo heterogéneo y diverso, en el plano 'específico de clase', el 'étnico' o el 'sexual'– siguen ocurriendo en el marco de relaciones de poder patriarcales burguesas y bajo la dominancia de los mecanismos disciplinarios y de normalización atados a ello. Ya solo a causa de esto existe una cantidad de puntos en común estructurales entre los individuos. Así, por ejemplo, en las sociedades occidentales, ahora como antes, todos los individuos están 'obligados' a conformar una identidad, convertirse en un sujeto, desarrollarse como un 'hombre' o una 'mujer', al margen de cuán diferenciada, convencional o subversivamente lo hagan.

2. Dentro de las teorías de **género** (de)constructivistas, son centrales los conceptos en los que el s./g. se entiende como "*doing gender*". A este respecto han sido determinantes especialmente los estudios etnometodológicos de Harold Garfinkel (1967). En estos estudios, se hace visible la construcción social de la pertenencia de s./g. como un sinnúmero de interacciones cotidianas en las cuales el s./g. de una persona es producido por ella misma y por otros (cf. Lindemann 1993; Hirschauer 1993). Pero aún mayor trascendencia tuvieron las tesis de Erving Goffman (1977). Su punto de partida es la pregunta por cómo es posible que la mayoría de las personas recurra a diferencias de s./g. biológicas mínimas para explicar las grandes desigualdades sociales entre los s./g. Para suponer que eso es plausible, se requiere "un cuerpo de creencias y prácticas sociales vasto e integrado". Aquí el s./g. funciona como "base de un código fundamental según el cual están construidas las interacciones y estructuras sociales; un código que también influye determinantemente sobre las ideas que tienen los individuos sobre su naturaleza humana fundamental" (302). Los individuos aprenden desde pequeños a "representar" el propio s./g. del modo más convincente posible y a "identificar" del modo más certero e inmediato posible la "pertenencia de s./g." de los otros. Al mismo tiempo, las situaciones sociales están organizadas de manera tal que ponen a disposición de los individuos los medios para ello necesarios e, incluso, recomiendan directamente los modos de acción genéricos respectivos. De este modo, se produce y certifica siempre de nuevo la creencia en la naturalidad de las diferencias de s./g. Goffman denomina "reflexividad institucional" a esta circularidad de interacciones sociales (302ss.). Como ejemplo, remite, entre otras cosas, a la división, institucionalizada en las sociedades occidentales, de los baños según el s./g., a la segregación genéricamente específica en el mercado de trabajo y también a la forma usual de la elección de pareja que conduce casi siempre a las mismas constelaciones: hombre de mayor contextura y edad, mujer más pequeña y joven. A través de esta elección, mujeres y hombres crean la base óptima para presentarse mutua y convincentemente el ejercicio de sus "naturalezas" supuestamente diferentes (319s.). La estructura de las interacciones sociales garantiza, por lo tanto, no solo una permanente construcción de la diferencia de s./g., sino también, al mismo tiempo, su naturalización, la creencia en que ella se basa en la naturaleza humana. De acuerdo con Goffman, el s./g., y no la religión, es "el opio del pueblo" (315).

Siguiendo esta línea, Candace West y Don H. Zimmerman definen el s./g. expresamente como "*doing gender*" y subrayan: "*Doing gender* implica un complejo de actividades perceptivas interactivas y micropolíticas socialmente guiadas que encasillan las búsquedas particulares como expresión de 'naturalezas' masculinas y femeninas" (1991, 14). Pero, en todo caso, con el término "naturalezas" no solo rechazan las diferencias de s./g. naturales, biológicas, como base de la acción individual y de la organización social, sino también las apropiadas a través de la socialización. El s./g. es concebido por ellos, pues, de manera antiesencialista en un sentido aún más fundamental, ya que ahora lo piensan como algo que uno "hace" y no como algo que uno simplemente "es". Y con ello se desplaza la atención teórica y empírica: alejamiento de la mirada sobre el s./g. como expresión de algo interno, de una esencia masculina o femenina; acercamiento a una representación del s./g. como un efecto de interacciones sociales que vuelve a

surgir una y otra vez: "más que como una propiedad de individuos, concebimos al **género** como un rasgo emergente de situaciones sociales" (ibíd.). Dentro de esta tradición, se encuentra toda una cantidad de investigaciones en las que se muestra cómo en situaciones cotidianas, en comunicaciones, en la familia, en la esfera profesional, se construyen el s./g. o sus diferencias (Wetterer 1995; Hirschauer 1993; Lorber 1999; Connell 1999). Pero, a pesar de toda la productividad que le es propia, este desplazamiento también trae consigo reducciones teóricas. Con él existe, por ejemplo, la tendencia a concentrarse en detalle casi exclusivamente en el análisis del procesos de construcción social del s./g. A esto va estrechamente unida una concepción en la que el s./g. ya no es simplemente praxis social, sino un actuar que, una y otra vez, vuelve a ser evocado por situaciones sociales y en ellas. Se pierde de vista el 'sujeto' en cuanto 'punto de partida de las acciones', cualquiera sea su constitución.

También Robert W. Connell (1999) se dirige contra el s./g. como característica fija de una persona (38). Mediante conceptos como "personalidad" o "carácter" (93), el s./g. es pensado, según él, como algo rígido, invariable (57). En oposición a esto, subraya el carácter procesual del s./g. en "configuraciones de praxis del s./g." (92). El s./g. es para él una estructura de acciones genéricas que le son asignadas a una persona como expresión de su genericidad, o que ella misma se asigna como una expresión tal. En otras palabras, para él tampoco hay un autor detrás del acto, sino solamente el acto o el hacer (*doing gender*) originado en y a través de una situación social.

Lo problemático no es el abandono de la idea metafísica para la cual el 'sujeto' es una esencialidad de antemano existente, interna del individuo. Pero de la tesis de que no hay ningún autor antes del acto (en el sentido causal y temporal), no se sigue inevitablemente que no lo haya después del acto: un "sujeto/g." como resultado de praxis sociales (cf. Foucault 1977 y 1986). Así, la 'coerción' de tener que desarrollar una identidad de s./g. como 'mujer' o como 'hombre' significa que un individuo tiene que asignarse una y otra vez, como expresión de su identidad genérica, las muchas acciones, modos de pensar y sentimientos genéricamente específicos que de él exigen las situaciones sociales. Por eso, la identidad de s./g. adquiere, en el transcurso del desarrollo individual, sucesivamente una realidad material 'en' y 'para' los individuos; por ejemplo, en forma de una relación específica consigo mismo.

Judith Lorber ve en su teoría del "s./g. como institución social" un desarrollo del enfoque "*doing gender*" (1999, 55ss.). Pero su punto de partida está puesto conscientemente "no en el individuo, ni tampoco en las relaciones interpersonales, a pesar de que la construcción y el mantenimiento del *gender* se manifiestan en las identidades personales y en la interacción social" (41). Ella entiende el s./g. sobre todo como "una institución que establece los patrones de expectativa para los individuos, regula los procesos sociales de la vida cotidiana, está atada a las formas más importantes de la organización social de una sociedad, es decir, la economía, la ideología, la familia y la política, y es, además, una magnitud en sí" (ibid.). Conforme a ello, el s./g., como "institución social", abarca, por una parte, aspectos estructurales (como la división social del trabajo, las relaciones de parentesco); por otra, aspectos ideológicos o simbólicos (como las normas, el lenguaje, el arte), así como rasgos de la personalidad (como "patrones de sensibilidad y de comportamiento", identidad de s./g.) (76). A pesar de lo abarcador de esta concepción, en su entendimiento del s./g. también tie-

ne lugar una reducción teórica y empírica. Para comenzar, esta se expresa en la primacía de la institución frente al individuo y la acción. En lugar de rechazar esta oposición y de considerar todos estos aspectos del s./g. como 'puntos iniciales y finales' equipolentes y de analizarlos en las determinaciones mutuas respectivas, Lorber parte expresamente, una y otra vez, del s./g. en cuanto institución social como si fuera lo más importante y de mayor trascendencia (47s.).

3. Todos estos aspectos de la concepción (de)constructivista del s./g. encuentran su más radical problematización en Judith Butler. Punto de partida es la crítica a la naturalidad con la que, dentro de la teoría y política feministas, se construyen argumentos usando la categoría de 'mujer(es)' (1999, 3ss.).

De esta manera se postula algo anterior que, supuestamente, todas las mujeres, *qua* ser-mujer, comparten entre sí. Pero, en última instancia, eso solo es posible recurriendo a un **cuerpo**-s./g. natural [*sex*], común a todas las mujeres. A esto se asocia por otra parte la idea metafísica de un sujeto sustancialmente dado que se representa en sus exigencias. Y, en buena medida, se supone una identidad homogénea de las mujeres. Pero, para Butler, tanto el sujeto como la identidad, como el **cuerpo** no son elementos dados/esencialidades que puedan presuponerse como algo obvio. Como lo formula desde la perspectiva de la teoría del discurso, hay que designarlos como efectos de prácticas discursivas.

Así el concepto de s./g. debería designar "el aparato mismo de producción mediante el cual se determinan los s. en sí" (55). Y, en consecuencia, también debería abarcar "el medio discursivo/cultural a través del cual la 'naturaleza sexuada' o 'un s. natural' se forma y establece como 'prediscursivo', anterior a la cultura, una superficie políticamente neutral sobre la cual actúa la cultura" (56) La importancia de esta comprensión radica en que solo así se torna visible la vinculación constitutiva del s./g. y la heterosexualidad en el discurso del s./g. hegemónico. La relegación de "la dualidad del s. en un campo prediscursivo" se evidencia como un aseguramiento de la estabilidad interior y del marco binario para el concepto del s./g. (ibid.). Esta es la razón por la cual, según Butler, hay que entender al s./g. expresamente como "efecto de una práctica reguladora que puede definirse como heterosexualidad obligatoria" (73). Esta insistencia en el nexo entre s./g. y organización heterosexual del deseo que es constitutivo para el orden actual de s./g. es, sin dudas, otro de los aspectos de importancia en los trabajos de Butler (cf. Hark 1993; Hennessy 2000). La figura en que se plasma la representación del s./g. como efecto discursivo es para Butler el travestismo. Este es, en su forma, "una doble inversión que afirma: 'las apariencias engañan' […]. Mi apariencia 'exterior' es femenina, pero mi esencia 'interior' [en mi **cuerpo**] es masculina". Al mismo tiempo se representa la inversión opuesta: "Mi apariencia 'exterior' [en mi **cuerpo**] es masculina, en cambio, mi esencia interior es femenina" (Butler 1999, 267s.). En la manifestación de que "la apariencia" es un "ilusión" se aclara del todo el nexo imaginario entre **cuerpo** y s./g. Lo aparentemente auténtico, el **cuerpo** aparentemente real, natural, se vuelve visible como un efecto (283). En ella, se hace patente además que no se trata de una coerción natural, sino de una coerción social, perteneciente al actual discurso heterosexual del s./g.; coerción que demanda la unificación de los distintos pensamientos, sentimientos, formas del deseo sexual y praxis genéricas en una identidad de g., como también la identidad/coincidencia entre **cuerpo**-s./g. e identidad de g. Buena parte de la candente actualidad y de la fascinación que ejerce la concepción de Butler tiene, sin lugar a duda, su origen en

la comprensión que ella nos brinda de estas complejas coerciones identitarias y, especialmente, de las concernientes a la unificación de **cuerpo** s./g. e identidad de género. Cabe constatar además la radicalidad con la que ella nos permite pensar el s./g. como relación imaginaria.

4. Mientras que, a finales de la década de 1980 y comienzos de la de 1990, se vivió una verdadera explosión de discursos sobre la categoría de s./g., una década más tarde reina la calma alrededor del tema. En especial, dos problemas parecen bloquear la continuación de un desarrollo: 1. Mientras que la comprensión de la historicidad y del carácter social fundamentales del s./g. permite hablar de cierta cercanía a una perspectiva marxista/materialista, las aproximaciones al s./g. desde la perspectiva de la sociedad en su conjunto son, hasta ahora, pocas o ninguna. Así continúa sin realizarse una tentativa teórico-social de gran alcance para una teoría de las **relaciones de género** y sus posibles cambios en el marco de los procesos de la transformación de la sociedad. 2. La insuficiencia teórico-social de las concepciones (de)constructivistas del s./g., de cierto modo, se refleja en una insuficiencia en cuanto a la teoría del sujeto: por justificada que sea la crítica a las concepciones esencialistas de 'subjetividad', 'identidad' y '**cuerpo'**, con ella se pierde de vista lo que en realidad sucede 'en' los individuos, en sus 'almas', en sus '**cuerpos**' cuando viven en sociedades en las que, desde el primer segundo de sus existencias, se hace de ellos 'mujeres' y 'hombres'. Pues las **relaciones de género** no solo se construyen y reproducen en instituciones interacciones o discursos sociales, sino también 'en' los individuos (cf. Haug 1999). Los individuos no solo se convierten continuamente en s./g., en 'mujeres' y 'hombres' en situaciones sociales, sino que, en el transcurso de su desarrollo, ellos también 'existen' como tales –por ejemplo, en las relaciones consigo mismos como esta identidad genérica específica, o en estos procesos de unificación y particularización que se producen una y otra vez en relación con esta 'mujer' concreta o con este 'hombre' concreto (Maihofer 1995). Pero, para volver a integrar estos procesos a la reflexión teórica y al análisis empírico, no se puede hacer simplemente referencia a las representaciones tradicionales de 'subjetividad', 'identidad' y '**cuerpo'**. La elaboración de nuevas conceptualizaciones que no recaigan en los criticados esencialismos es una de las tareas centrales de la teoría del s./g.

Bibliografía: J. Butler, *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad* [1990]. Trad. de María Antonia Muñoz. Barcelona 2007; R. W. Connell, *Masculinities*, Cambridge 1995 (ed. alemana: *Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise der Männlichkeit*, Opladen 1999); B. Duden, *Geschichte unter der Haut*, Stuttgart 1991; M. Foucault, *Historia de la sexualidad*, vol. I, *La voluntad de saber* (1976), México 1977; vol. II, *El uso de los placeres* (1984), México, 1986; H. Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, New Jersey 1967; R. Gildemeister y A. Wetterer, "Wie Geschlechter gemacht werden", en: G.A.Knapp y A.Wetterer (eds.), *Traditionen. Brüche*, Friburgo 1992, 201-254; E. Goffmann, "The Arrangement between the Sexes", en: *Theory and Society,* vol. 4, n° 3 (otoño de 1977), 301-331; –, *Interaktion und Geschlecht*, Frankfurt/M 1994; S. Hark, "Queer Interventionen", en: *Feministische Studien*, año 11 (1993), fasc. 2, 103-109; F. Haug, *Vorlesungen zur Einführung in die Erinnerungsarbeit*, Hamburgo 1999; R. Hennessy, *Profit and Pleasure: Sexual Identities in Late Capitalism*, Londres / Nueva York 2000; S. Hirschauer, *Die soziale Konstruktion der Transsexualität*, Frankfurt/M 1993; C. Honegger, *Die Ordnung der Geschlechter.*

Die Wissenschaft vom Menschen und das Weib, Frankfurt/M 1991; B. Hooks, "Sisterhood: Political Solidarity between Women", en: *Feminist Theory: From Margin to Center*, Boston 1984; Th. Laqueur, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge 1990; G. Lerner, *The Creation of Patriarchy*, Oxford 1986; G. Lindemann, *Das paradoxe Geschlecht. Transsexualität im Spannungsfeld von Körper, Leib und Gefühl*, Frankfurt/M 1993; J. Lorber, *Paradoxes of Gender*, New Haven / Londres 1994 (ed. alemana: *Gender Paradoxien,* Opladen 1999); – y S. A. Farrell (eds.), *The Social Construction of Gender*, Newbury Park 1991; A. Maihofer, *Geschlecht als Existenzweise. Macht, Moral, Recht und Geschlechterdifferenz*, Frankfurt/M 1995; A. Meulenbelt, *Scheidelinien. Über Sexismus, Rassismus und Klassismus*, Hamburgo 1993; L. Nicholson, "Was heißt 'gender'", en: IfS (ed.), *Geschlechterverhältnisse und Politik*, Frankfurt/M 1994, 188-220; B. Rommelspacher, *Dominanzkultur. Texte zu Fremdheit und Macht,* Berlín 1995; E. Spelman, *Inessential Women. Problems of Exclusion in Feminist Thought*, Boston 1988; U. Teubner y A. Wetterer, "Soziale Konstruktion transparent gemacht. Eine Einleitung", en: Lorber 1999, 9-29; C. West y D. H. Zimmerman, "Doing Gender", en: Lorber y Farrell 1991, 13-37; A. Wetterer (ed.), *Die soziale Konstruktion von Geschlecht in Professionalisierungsprozessen*, Frankfurt/M 1995.

Andrea Maihofer
Trad. de Santiago Vollmer

⇀ Acción, Amor, Apetencia, Biologismo, Construcción, **Cuerpo**, Democracia intersexos, Dominación, Efecto-Sujeto, Eros, Feminismo materialista, *Gender mainstreaming,* Heterosexualidad obligatoria, **Homosexualidad**, Identidad, Individuo, Lengua, **Masculinidad**, Matrimonio, **Movimiento de mujeres**, Pacto de los sexos, Patriarcado, Política de equiparación, **Relaciones de género**, Satisfacción, Sexualidad, Significado, Socialización, Sociedades igualitarias intersexos, Sujeto, Teoría del discurso, Teoría queer

Teología feminista

Al.: feministische Theologie.
Ár.: lāhūt nisawī.
Ch.: nüxingzhuyi shenxue 女权主义神学.
F.: théologie féministe.
I.: feminist theology.
R.: feministskaya teologija.

La t.f. abarca un amplio espectro de distintos, y, en parte, contradictorios movimientos de pensamiento en diferentes religiones y regiones del mundo. Imágenes tradicionales de Dios, discursos e instituciones religiosas, formas de religiosidad y praxis son cuestionados allí donde niegan y reprimen la existencia humana, con igualdad de derechos, de las mujeres. La t.f. cristiana, en sentido estricto, que se ha desarrollado en Europa y en EE.UU. en el contexto de los **movimientos de mujeres** de los s. XIX/XX, puede dividirse en dos orientaciones fundamentales: una rama –impulsada por Mary Daly (1973), entre otras– dejó atrás al cristianismo y a las iglesias como irremediablemente misóginos, e intenta reconstituir tradiciones femenino-teológicas de manera posbíblica/poscristiana en, entre otros, la recuperación de diosas y **brujas** (*goddess movement; wicca*) o en la investigación de mitos y matriarcado (Carol Christ, Heide Göttner-Abendroth, Starhawk). La otra corriente se empeña en señalar o redescubrir elementos liberadores en el interior de las tradiciones judías y cristianas, y las acentúa de forma crítico-teológica/ideológica frente a la doctrina y la práctica androcéntricas dominantes de las Iglesias (Bernadette Brooten, Catharina Halkes, Carter Heyward, Elisabeth Moltmann-Wendel, Judith Plaskow, Rosemary Radford Ruether, Letty Russel, Luise Schottroff, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Dorothee Sölle, Phyllis Trible). Otros planteos rehúyen a determinaciones unívocas.

Mientras que, en el discurso teológico tradicional acerca del ser humano, por regla general, la dominancia masculina es velada a la vez que constatada, la reflexión feminista-teológica parte conscientemente de las experiencias de opresión como también de las luchas de mujeres por la supervivencia y la liberación. La crítica a los ídolos en los libros proféticos del Antiguo Testamento es rearticulada y vuelta contra el 'endiosamiento' de la **masculinidad** en imágenes de Dios orientadas hacia el poder masculino. Más allá de la idolatría patriarcal de Dios-Padre y Señor-Dios, Dios es reconcebido como compasivo, como Madre, como Dios-en-relación, como sabiduría/sofía, como Dios de los débiles y de la justicia, como Espíritu Santo de la liberación y transformación.

La t.f. es teología contextual en la medida en que toma en serio, como instancia hermenéutica, las concretas circunstancias de vida sociohistóricas de las mujeres y su interés específico de conocimiento y transformación. Es teología crítica al poner al descubierto los mecanismos de dominación patriarcal en el ámbito de lo religioso; teología de la liberación al

proclamar a Dios en su opción prioritaria por los marginados; al tematizar la justicia de **género** en relación con la opresión de clase, de raza y colonial; y al hacer desembocar en la praxis su reflexión que surge de la praxis (*action-reflection-action model*). Fe recta [*Recht-Glauben*] (ortodoxia) y obrar recto [*(Ge)Rechttun*] (ortopraxia) son vistos en relación indisoluble.

Como marco de pensamiento e instrumento de análisis, actúan simultáneamente y de diferente modo elementos del ámbito de la teoría feminista y de las ciencias sociales. Se vuelven relevantes planteos marxistas siempre que la t.f. intente decodificar la opresión de mujeres en relación con estructuras de dominación de la sociedad en su totalidad y con la perspectiva de su transformación. Especial importancia cobra en ello, a pesar de toda crítica a un reduccionismo y determinismo de la economía, el análisis de relaciones sociales de producción y reproducción, cuyo abandono es tradicionalmente característico de la teología constituida según el modelo de la dominación masculina, de igual modo que el ocultamiento de la materialidad, la corporalidad y la mundanidad secular (Harrison 1985, 57, 75).

Uno de los puntos centrales de discusión dentro de la t.f. cristiana es la función e interpretación de la Biblia. El canon bíblico contiene, por un lado, los documentos clásicos del patriarcado cristiano-occidental y, por otro, textos programáticos clave de la emancipación. A pesar de una multiplicidad de historias de mujeres notables, la Biblia está configurada, en su estructura lingüística y narrativa, de manera dominantemente masculina. Empezando por las historias de los Padres, Moisés, Josué, Jueces, Reyes y Libros de los Profetas, hasta Jesús y sus discípulos en los Evangelios y Pablo/Pedro en las Epístolas, sus protagonistas son masculinos. También Dios es "él". Asimismo, la opresión de las mujeres fue legitimada explícitamente como voluntad de Dios, entre otros, con los tan citados mandamientos de silencio y subordinación (*1 Cor* 14, 34s.; *1 Cor* 11, 3; *1 Tim* 2, 9-12; *Col* 3, 18; *1 Pe* 3, 1; *Ef* 5, 22). Siguiendo el (segundo) relato cosmogónico, *Gen* 2, de la creación de la mujer a partir de la costilla de Adán, la femineidad fue definida como secundaria frente a la **masculinidad** (*1 Cor* 11.8s.), del mismo modo en que la llamada caída en el pecado de Eva, en su historia interpretativa eclesiástica, liga –con severas consecuencias– "mujer" con pecado, corporalidad/sexualidad, procreación y sumisión (cf. *Gen* 3, 16; *1 Tim* 2, 13-15), en contra de la identificación fundamental de pecado con crimen en *Gen* 4, 7.

Por otra parte, se encuentra en la Biblia una variedad de contratextos y contraestructuras que una y otra vez se convirtieron en fermento de movimientos de igualdad: la creación del ser humano a imagen de Dios como hombre y mujer en igualdad de condiciones en el llamado primer relato de la creación (*Gen* 1, 27); el canto rebelde de Ana al comienzo de la historia del rey en el Antiguo Testamento (*1 Sam*, 2), que es nuevamente recogido en el Magníficat de María (*Lc* 1), en el que una mujer proclama la elevación de los humildes, el derrocamiento de los poderosos y la saciedad de los hambrientos; finalmente, las historias de la Pasión, que unánimemente nombran a las mujeres como primeros testigos de la resurrección de Jesús y, por consiguiente, iniciadoras de la formación teológica y congregacional del cristianismo temprano. También se convierte en un manifiesto emancipador *Gál.*, 3.28, donde Pablo postula el fin de las polaridades (jerárquicamente dispuestas) de **género**, clase, raza/pertenencia étnico-religiosa 'en Cristo': "ya no hay judío y griego, ya no hay libre y esclavo, ya no hay hombre y mujer".

Estos (y otros tantos) textos y conjuntos de textos muestran, precisamente en su contradictoriedad, en qué medida la Biblia es, por un lado, producto y retrato de un orden social

patriarcal, a la vez que también articula, sin embargo, con asombrosa radicalidad, resistencia en su contra. Por consiguiente, la hermenéutica feminista está ante la muy compleja tarea de descifrar en el texto la interrelación y contraposición de los impulsos avasalladores y liberadores (Kahl 1993 y 1999). Las diferencias y campos de tensión hermenéuticos que resultan de ello son característicos de las versiones, en parte fuertemente divergentes, de los tres grandes volúmenes de comentarios bíblicos feministas que aparecieron en EE.UU. y Europa cien años después de la *Woman's Bible* (1895), de Elizabeth Cady Stanton: *Women's Bible Commentary* (1992), de Carol A. Newsom y Sharon H. Ringe; *Searching the Scriptures* (1994), de Elisabeth Schüssler Fiorenza; *Kompendium Feministische Bibelauslegung* (1998), de Luise Schottroff, Silvia Schroer y Marie-Theres Wacker.

Una teología digna de crédito después de Auschwitz no debe eludir la complicidad cristiana en el Holocausto y debe elaborar su relación con el antijudaísmo cristiano. Incluso aquí transcurre la discusión feminista de manera controversial. Una vehemente disputa fue provocada por aquellos desarrollos teológicos que se fundan en la existencia de un matriarcado prehistórico, cuya gran Diosa habría posibilitado identificaciones de lo femenino con lo divino, y ello habría llegado luego a su fin merced al monoteísmo patriarcal del Antiguo Testamento, o bien –fuera del judaísmo– al correspondiente a otras religiones patriarcales (Göttner-Abendroth 1988; Christ 1987; Weiler 1989). ¿No se transforma, sin embargo, según el contraargumento de las feministas judías y cristianas, el 'asesinato de las Diosas' en la nueva versión feminista de la vieja recriminación antijudía del asesinato de Dios? ¿Y no debe cuidarse la t.f. de la estereotipación y el rechazo tajante del judaísmo como patriarcal, misógino, orientado a la violencia –por ejemplo, en contraste con un movimiento de Jesús favorable con las mujeres, igualitario y de comunidad en el amor–, porque estas simplificaciones no se corresponden con la realidad histórica, sino que revitalizan demasiado fácilmente solo los viejos mecanismos de proyección y de chivo expiatorio del antijudaísmo occidental-cristiano en una nueva forma –antisexista– y degradan al judaísmo a una obsoleta religión precursora del cristianismo? (Susannah Heschel 1988; Katharina von Kellenbach 1994; Plaskow 1990; Schottroff 1996; Leonore Siegele-Wenschkewitz 1988)

Al final del s. XX, la t.f. se desarrolló como una disciplina autónoma que no se entiende como complemento, sino como nuevo proyecto dentro de la totalidad del canon teológico de materias. Junto con interpretaciones feministas de la Biblia se encuentran reinterpretaciones feministas de la historia de las Iglesias y la religión (Carolin W. Bynum 1982 y 1991; Elisabeth Gössmann 1991; Gerda Lerner 1986; Radford Ruether 1983) que buscan descifrar la historia no como *"history"* sino como *"herstory"* y recordar, desde la perspectiva del abajo social, las contribuciones reprimidas de las mujeres (*re-membering* / *subversive memory*). En la Teología Sistemática, diversos cuestionamientos críticos conducen a repensar conceptos tradicionales. No solo son problematizadas las imágenes tradicionales de Dios, sino también las de Cristo, al ser criticada, por ejemplo, la Teología de la Cruz tradicional –con su glorificación del rol de la víctima y de la pasión– como represiva para mujeres y niños (Catherine Keller 1988; Doris Strahm y Regula Strobel 1991). También el concepto de pecado es reorientado: pasa a primer plano la dimensión supraindividual y colectiva de culpa, en el sentido de las estructuras de dominación socioeconómicas preponderantes ("pecado estructural"), en las que hombres y mujeres están implicados de diferente manera

como víctimas y cómplices, no siendo vista la forma específica de pecado femenino tanto en la tentación de autoafirmación y en "querer ser como Dios" (así la definición cristiana tradicional del pecado-en-sí humano), sino, antes bien, en contraposición al pecado masculino, en una abnegación demasiado grande, en negada autoaceptación, en sentimientos de culpa condicionados social y eclesiásticamente (Schottroff y Schaumberger 1988; Sölle 1990, 77-94).

Otras consecuencias prácticas del movimiento teológico feminista se encuentran en servicios religiosos y liturgias feministas que aspiran a un lenguaje justo con las mujeres ("inclusivo") y emancipatorio, tanto en el servicio religioso como en traducciones de la Biblia. En las Iglesias católica y ortodoxa, que siguen negando a las mujeres el acceso al sacerdocio, crece la presión respecto de la cuestión de la ordenación; en las Iglesias protestantes se refuerza el cuestionamiento de los roles de las pastoras. En otros marcos sociales, las teólogas feministas tematizan las relaciones de explotación de las mujeres y de la naturaleza (ecofeminismo) y articulan políticas identitarias conforme a la crítica de la ideología y la teología de la liberación (*Black theology*, *Queer theology*, etc.). En amplios espacios, la t.f. opera como la forma más importante de la teología de la liberación, i. e., como el lugar de los cuestionamientos más críticos y más radicales en el ámbito de la teología.

La t.f. surgió en confrontación con la teología masculina tradicional y blanca. Actualmente, sin embargo, es cuestionado su posicionamiento de clase y raza como teología blanca, euro-estadounidense y de clase media, especialmente por mujeres de grupos sociales marginados (*Womanist*, *mujerista*, *Asian feminist*) en los EE.UU. y en un contexto global de voces provenientes de otras regiones y religiones del Sur global. Teólogas "womanist" en los EE.UU. articulan las multiformes historias, experiencias y estrategias de mujeres negras en la lucha por la supervivencia, la liberación y la integralidad (Jacquelyn Grant 1989; Emilie Townes 1993; Dolores Williams 1993). La teología "mujerista" sitúa su punto de partida en las diferentes experiencias cotidianas de las mujeres hispanohablantes en los EE.UU. (Ada M. Isasi-Díaz 1996). Teólogas feministas en Asia, África y Latinoamérica recurren a sus propias tradiciones, símbolos e historias de cuño no europeo, sea en referencia a la antropología (Mercy A. Oduyoye 1995) o a enfoques de una mariología liberadora (Ivone Gebara y Maria Bingemer 1987). En Asia, teólogas feministas asimilan elementos de diversas religiones no cristianas (chamanismo, budismo, hinduismo) y cuestionan los vínculos convencionales de misión cristiana y prédica del Evangelio con la cultura occidental e imperial. En contextos de extremo y masivo empobrecimiento, explotación, interdicción, privación de derechos y humillación de las mujeres, se indagan –traspasando las fronteras de religiones, castas y clases– las diversas tradiciones religiosas en su potencial de protesta y se buscan formas de espiritualidad centradas en el (sobre)vivir, a la vez que orientadas a la ecología (Hyun Kyung Chung 1990; Gabriele Dietrich 1992; Marianne Katoppo 1980).

Bibliografía: B. J. Brooten, *Women Leaders in the Ancient Synagogue. Inscriptional Evidence and Background Issues*, Atlanta 1982; –, *Love Between Women. Early Christian Responses to Female Homoeroticism*, Chicago 1996; C.W. Bynum, *Jesus as Mother*, Berkeley *et al.* 1982; –, *Fragmentierung und Erlösung: Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters*. Trad. de Brigitte Große. Frankfurt/M 1996; C.P. Christ, *Laughter of Aphrodite. Reflections on a Journey to the Goddess,* San Francisco 1987; H. K. Chung, *Struggle to Be Sun Again. Introducing Asian Women's Theolo-*

gy, Maryknoll / Nueva York 1990; M. Daly, *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation,* Boston 1973; G. Dietrich, *Reflections on the Women's Movement in India. Religion, Ecology, Development,* Nueva Delhi 1992; I. Gebara y M.C. Bingemer, *Maria, Mae de Deus e Mae dos Pobres,* San Pablo 1987; E. Gössmann *et al*. (eds.), *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, Gütersloh 1991; H. Göttiner-Abendroth, *Das Matriarchat I. Geschichte seiner Erforschung,* Stuttgart 1988; J. Grant, *White Women's Christ and Black Women's Jesus. Feminist Christology and Womanist Response,* Atlanta 1989; C.J.M. Halkes, *Gott hat nicht nur starke Söhne,* Gütersloh 1980; B.W. Harrison, *Making the Connections. Essays in Feminist Social Ethics*, Boston 1985; S. Heschel, "Jüdisch-feministische Theologie und Antijudaismus in christlich feministischer Theologie", en: Siegele-Wenschkewit, *Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt. Feministische Theologie in der Verantwortung für die Geschichte*, Múnich 1988, 54-103; C. Heyward, *The Redemption of God. A Theology of Mutual Relation*, Lanham/Md 1982; A.M. Isasi-Díaz, *Mujerista Theology*, Maryknoll / Nueva York 1996; B. Kahl, "Towards a Materialist-Feminist Reading", en: Schüssler Fiorenza (ed.), *Searching the Scriptures.* vol.1: *A Feminist Introduction*, Nueva York 1993, 225-240; –, "Lukas gegen Lukas lesen. Feministisch-kritische Relectura zwischen Hermeneutik des Verdachts und des Einverständnisses", en: E.S.Gerstenberger y U.Schoenborn (eds.), *Hermeneutik – sozialgeschichtlich*, Münster 1999, 25-38; M. Katoppo, *Compassionate and Free. An Asian Women's Theology*, Marykoll / Nueva York 1980; K.v. Kellenbach, *Antijudaism in Feminist Religious Writings*, Atlanta 1994; C. Keller, *From a Broken Web. Separation, Sexism, and Self*, Boston 1988; G. Lerner, *Die Entstehung des Patriarchats* [1986], Frankfurt/M / Nueva York 1991; E. Moltmann-Wendel, *Frau und Religion*, Frankfurt/M 1983; C.A. Newsom y S.H. Ringe (eds.), *The Women's Bible Commentary*, Londres 1992; M.A. Oduyoye, *Daughters of Anowa. African Women and Patriarchy*, Maryknoll / Nueva York 1995; J. Plaskow, *Standing Again at Sinai. Judaism from a Feminist Perspective*, San Francisco 1990; R. Radford Ruether, *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology*, Boston 1983; L.M. Russell, *Human Liberation in a Feminist Perspective – A Theology*, Filadelfia 1974; L. Schottroff, *Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments*, Múnich 1990; –, *Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums*, Gütersloh 1994; – y Ch. Schaumberger, *Schuld und Macht. Studien zu einer feministischen Befreiungstheologie*, Múnich 1988; – y M.-Th. Wacker (eds.), *Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus*, Leiden 1996; – y M.-Th. Wacker (eds.), *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, Gütersloh 1998; L. Schottroff, S. Schroer y M.-Th. Wacker, *Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen*, Darmstadt 1995; E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Boston 1983; – (ed.), *Searching the Scriptures*, vol. 1: *A Feminist Introduction*, vol. 2: *A Feminist Commentary*, Nueva York 1993 y 1994; L. Siegele-Wenschkewitz (ed.), *Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt. Feministische Theologie in Verantwortung für die Geschichte*, Múnich 1988; D. Sölle, *Lieben und Arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung*, Stuttgart 1985; –, *Gott denken. Einführung in die Theologie*, Stuttgart 1990; –, *Gegenwind. Erinnerungen*, Hamburgo 1995; –, *Mystik und Widerstand. "Du stilles Geschrei"*, Hamburgo 1997; E.C. Stanton (ed.), *The Woman's Bible*. 2 vols. Nueva York 1895-1898; Starhawk, *The Spiral Dance. A*

Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess, Nueva York 1979; D. Strahm y R. Strobel (eds.), *Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht* [1991], 2ª ed., Lucerna 1993; E.M. Townes, *Womanist Justice*, *Womanist Hope*, Atlanta 1993 [1993a]; – (ed.), *A Troubling in My Soul. Womanist Perspectives on Evil and Suffering*, Maryknoll / Nueva York 1993 [1993b]; Ph. Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Filadelfia 1978; –, *Texts of Terror. Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, Filadelfia 1984; G. Weiler, *Ich verwerfe im Lande die Kriege. Das verborgene Matriarchat im Alten Testament*, Stuttgart 1989; D.S. Williams, *Sisters in the Wilderness. The Challenge of Womanist God-Talk*, Maryknoll / Nueva York 1993.

Angela Bauer, Brigitte Kahl
y Dorothee Sölle
Trad. de Juan Ignacio Chia
y Tomás Sufotinsky

⇨ Anticolonialismo, Ateísmo, Canon, Cristianismo y marxismo, Crítica de la ideología, Crítica de la religión, Culpa, Diálogo entre cristianos y marxistas, Dogmatismo, Ecofeminismo, Ética, Fe, **Feminismo**, Feminismo materialista, Formas ideológicas, Hermenéutica, Islam, Lectura materialista de la Biblia, Liberación, Matriarcado / Derecho materno, Opresión, Patriarcado, **Relaciones de género**, Religión, *Sisterhood*, Socialismo cristiano, Teología de la liberación, Teoría queer.

Tercer Mundo

Al.: Dritte Welt.
Ár.: al-ʿālam al-thālith.
Ch.: di-san shijie 第三世界.
F.: Tiers-monde.
I.: Third world.
R.: Tretij mir.

I. El término T.M. está sujeto a las definiciones y modos de uso más diversos y es rechazado por muchos debido a razones ideológicas y científicas. Su empleo es explicado a veces expresamente; a veces, se adopta a falta de uno mejor, o bien por simple costumbre y para facilitar la comprensión en los círculos académicos y políticos. Acuñado después de la Segunda Guerra Mundial, el término T.M. ha mostrado ser, a partir de entonces, ambiguo y complejo. Conforma una intersección de significados que le permite aludir a uno y el mismo fenómeno vagamente definido. Una primera dimensión de significado surgió en el ámbito político como resultado de la conferencia de Yalta (1945) y los acuerdos entre el "mundo occidental", "libre" o "capitalista" y los "países socialistas" sobre una delimitación de sus respectivas esferas de influencia. La idea de que, además de esos dos bloques, habría un tercero, que lucha por un desarrollo independiente y autónomo, empezó a regir en la Conferencia de Bandung de 1955, en la que participaron esencialmente países asiáticos y algunos países africanos. En esta Conferencia, pareció haberse vuelto claro que, a la lucha entre los dos bloques y entre el capitalismo y el socialismo, se agregaba un tercer bloque, a favor de la independencia y contra el colonialismo o bien contra la interferencia de las grandes potencias en los asuntos internos de los Estados o en sus territorios. También se sumaron otras luchas: a favor de la igualdad entre las naciones y la convivencia pacífica. La presencia de China en Bandung, la ausencia de la Unión Soviética, así como de las grandes potencias occidentales fueron políticamente tan determinantes para la Conferencia como la participación de países con poblaciones extremadamente pobres y la ausencia de Australia y Nueva Zelanda. Sin embargo, el hecho de que faltara un gran número de países latinoamericanos y africanos reveló los límites de la agrupación e, indirectamente, también del T.M. que la Conferencia pretendía representar.

A raíz de la Conferencia de Bandung surgió el concepto de "no alineamiento". Además de los principios declarados anteriormente, el movimiento que se correspondía con dicho concepto defendía la "coexistencia de naciones y Estados, independientemente de su extensión, poder económico, diferencias en el sistema político y social, raza, religión o patrimonio histórico y cultural" (Gavrilovic 1970). A los participantes asiáticos, africanos y latinoamericanos, se sumó Yugoslavia como único representante de Europa. Su adhesión enfatizó la independencia del movimiento respecto de las grandes potencias y de la lucha entre, por un lado, el "socialismo" y, por otro, el "capitalismo" o la "democracia".

Las diferencias entre los países incluidos en el T.M. siempre fueron considerables: algunos vivían en extrema pobreza y subdesarrollo, otros mostraban una estratificación social fuertemente polarizada con una proporción significativa de grupos de ingresos medios y altos; el grado de urbanización también variaba considerablemente; entre ellos, se encontraban tanto los países productores de petróleo y los altamente industrializados como aquellos con escasos recursos energéticos y un bajo grado de industrialización; en la mayoría de ellos dominaban la agricultura y la minería, y algunos ya tenían una política de industrialización eficaz y una burguesía local que, apoyándose en el Estado, defendía su mercado con políticas de sustitución de importaciones y proteccionistas frente a la competencia del mercado mundial más desarrollado en cuanto a tecnologías y fuerzas productivas. Las diferencias en los sistemas sociales y políticos también eran enormes: en muchos, todavía existían relaciones de producción tributarias y diferentes formas de trabajo no libre, mientras que, en otros, prevalecían el trabajo asalariado, la urbanización, sectores medios y profesiones liberales. Aquí, la política de acumulación y distribución del excedente –al margen de que una porción cada vez mayor permanecía dentro de las fronteras nacionales– condujo al desarrollo de un capitalismo de Estado. Si bien los principales beneficiarios fueron los nuevos magnates del T.M., para asegurar su posición y estabilizar sus Estados, estos llevaron adelante una política de distribución de excedentes que les permitió apoyarse en amplios sectores de la población activa organizada, en la población urbana e incluso, ocasionalmente, en grupos campesinos y rurales. Se adujeron ideologías nacionalistas, antiimperialistas y socialistas para explicar y legitimar las políticas de estos países, que, en el escenario internacional, mantuvieron un grado diferente de neutralidad o compromisos de alianza frente a las grandes potencias capitalistas y socialistas.

La crisis del modelo de acumulación y del proyecto nacionalista-popular se hizo evidente a principios de la década de 1960. Desde entonces, la crítica al "nacionalismo" de los no alineados también se volvió contra el concepto de T.M.

Un elemento común del concepto de T.M. fue siempre el intento de formar un grupo de pueblos de origen colonial, es decir, de aquellos que habían vivido una historia colonial y ahora soportaban nuevas formas de colonialismo y dependencia. Desde este punto de vista, fue siempre rechazado o considerado con disgusto por los ideólogos y científicos de las grandes potencias, pues, para ellos, el colonialismo era un fenómeno del pasado y la dependencia no era un factor de subdesarrollo. Los científicos e ideólogos del bloque socialista, provistos principalmente por la Unión Soviética, consideraban desde un comienzo el concepto de T.M. como algo no científico y políticamente inaceptable. Para ellos, "T.M." era una expresión ideológica, es decir, que estaba en contradicción con el "materialismo científico". Se lo culpaba de buscar una ubicación diferente, igualmente distante del imperialismo y el socialismo. Políticamente, se lo caracterizaba como una "capitulación ante el imperialismo y los monopolios", que contradice la lucha fundamental de los "países socialistas" en la que los "pueblos de todo el mundo" tenían que alinearse para enfrentar "las tendencias retrógradas y bélicas del imperialismo". Estos autores llegaron a la conclusión categórica de que "no hay T.M." (*Breve Diccionario* 1970). (En las obras de referencia filosóficas, sociológicas e históricas de la RDA, el concepto estaba ausente; también en el *Lexikon des Sozialismus* y en el *Kritisches Wörterbuch des Marxismus*). Pasaban por alto el hecho de que era el sistema bipolar del que formaban parte el que puso fin al colonialismo, y que, independientemente de sus diferencias, los países postcoloniales habían llegado a una posición común al respecto:

"Así, la oposición entre los dos 'mundos', el del capitalismo imperialista y el del socialismo en desarrollo, puso en libertad a un *T.M.*" (Haug 1979, 202).

La crítica al concepto de T.M. también venía del pensamiento de la nueva izquierda, que se desarrolló en la década de 1960 como resultado de la Revolución Cubana. Las crisis de los gobiernos de observancia popular, de los cuales habían surgido regímenes populistas, con la creciente influencia de las corporaciones transnacionales, dieron lugar a dos fenómenos típicos y a la crítica correspondiente. Por un lado, surgieron centros de dominación y acumulación en el T.M., lo que llevó a que se tomara en consideración la categoría de "subimperialismo", para designar, por ejemplo, a Sudáfrica, Israel, Irán, Brasil e India (Petras 1981, 39ss.); por otro lado, a la creciente anexión de la burguesía nacional y transnacional, se añadió un proceso de integración y anexión militares de las fuerzas en disputa y los gobiernos "burocrático-autoritarios" del T.M. Todas estas alianzas y anexiones hicieron que el proyecto de independencia pareciera ilusorio. Por otro lado, en los países del bloque socialista, las contradicciones entre la acumulación social y la privada se intensificaron, al igual que las declaraciones dogmáticas y vaciadas de sentido de un marxismo-leninismo, en el que los rituales mantenían ocupado todo el espacio que habría correspondido a la razón y la capacidad de análisis y juicio. Algunos autores de izquierda no solo objetaron la existencia de un T.M., sino incluso la de los "dos mundos". Entre ellos, A. G. Frank (1991) defendió con particular insistencia la tesis de que solo hay un mundo y que esto había sido así "prácticamente desde el comienzo de la historia humana".

Con la Perestroika, Gorbachov –con una actitud confirmada por el final de la Unión Soviética; un final no deseado por él– no solo abandonó las interpretaciones basadas en la acumulación, el punto de vista de clase y el antiimperialismo, sino que también defendió la idea de una lucha única de la humanidad por una supervivencia común, humanamente digna, a la que estarían subordinados los intereses nacionales y de clase. Necesitaba de la cooperación antagónica de los antiguos bloques en lucha por el bienestar universal, para lo cual se trataba de detener la carrera armamentista exterminadora, y de utilizar los medios que habrían de liberarse bajo la consigna del "desarme para el desarrollo" en beneficio del T.M., y de un giro ecologista en la política industrial (Gorbachov 1988 y 1989; cf. Haug 1989, 49-102). Una vez que quedó declarado el fin del ciclo revolucionario mundial y fue admitido el fracaso de los movimientos de liberación nacional, el propio Fidel Castro (1989) dijo: "¿Ante qué fenómenos estamos, acaso ante un tránsito pacífico del socialismo al capitalismo en esos países? Es posible; incluso, nosotros no lo cuestionamos, nosotros defendemos el derecho sagrado a la independencia de cada país y de cada partido". La gran mayoría de los académicos de la Unión Soviética fueron más allá y declararon que categorías como "lucha de clases" eran tan obsoletas como las formas científicas y prácticas del marxismo-leninismo en su totalidad o el marxismo mismo, que ellos alguna vez habían sido los primeros en eliminar en la forma de su transformación en un objeto de culto oficial, para poder enterrarlo oficialmente y para hacer ahora del "mercado" su nuevo objeto de culto.

Con el fin del "Segundo" y del "T.M.", pareció que solo quedaba el "Primero", que había comenzado a desarrollarse y a dominar el mundo desde el siglo XVI. Durante un tiempo, los países socialistas liderados por la Unión Soviética y aquellos que, después de la Segunda Guerra Mundial, lucharon por su desarrollo nacional desde una posición nacionalista, socialista, comunista o populista, impusieron reglas de acumulación interna y global que difieren de las tendencias espontáneas de la eco-

nomía de mercado. A pesar de que las "socialdemocracias" de las grandes potencias habían buscado cambios similares, solo los movimientos comunistas y nacionalistas o los nuevos movimientos revolucionarios de la década de 1960 fueron capaces de poner un peso decisivo en el desarrollo de las fuerzas productivas en sus países y en la redistribución del excedente para otorgar mayor participación a los sectores del trabajo intelectual y manual. También contribuyeron a la recuperación y conservación de los territorios nacionales y de las riquezas que, anteriormente, estaban en manos de las grandes potencias y, finalmente, a salvaguardar la paz mundial y la coexistencia pacífica. Sin embargo, como se vieron atrapados en violentas contradicciones que propiciaron los fenómenos de la corrupción, el enriquecimiento, el autoritarismo y la degradación intelectual e ideológica, y que condujeron a la militarización interna y externa, su fin también condujo a desacreditar el concepto de T.M.

A principios de la década de 1990, se volvió a pensar con categorías como las de "capitalismo central y periférico", como las había formulado Paul Baran**,** y cuyo precursor fue Raúl Prebisch en la CEPAL. Dentro del marxismo, en particular, Samir Amin desarrolló el concepto de capitalismo periférico. Dicho concepto comprende a los antiguos países coloniales de África, Asia y América Latina, a los que ahora se suman los países de la ex Unión Soviética y del bloque de sus aliados de Europa central y oriental. En lo que respecta a China, Vietnam y Cuba, parecen tener dificultades para resistir el proceso de globalización de un capitalismo que, además, en la década de 1980, hizo crecer la población de los países pobres de dos tercios a tres cuartos de la humanidad.

La expresión T.M. continúa usándose en el "período de la postguerra fría", aunque con menos delimitaciones ideológicas y mayor indeterminación. Al mismo tiempo, algunos prefieren hablar de los "países del Sur" y "relaciones Norte-Sur" para tratar aunque más no sea indirectamente algunos de los problemas que, anteriormente, eran abordados con la categoría de T.M.

Bibliografía: S. Amin, *El desarrollo desigual. Ensayo sobre las formaciones sociales del capitalismo periférico*. Trad. de Nuria Vidal. Barcelona 1974; P. Baran, *La economía política del crecimiento*. Trad. de Nathan Warman. México 2012; M. Bedjaoui, *Towards a New International Economic Order*, Nueva York / Londres 1979; D. Boris, "Gibt es noch die Dritte Welt?", en: W. Gerns y H. Jung (eds.), *Keiner redet vom Sozialismus. Aber wir*, Colonia 1992, 52-67; *Breve Diccionario Político*, Buenos Aires 1970; F. Castro, "Discurso en el XXXVI. Aniversario del 26 de julio", en: *Granma* (1989); T. T. Evers, *Bürgerliche Herrschaft in der Dritten Welt*, Colonia 1977; A. G. Frank, "World System History Phase", en: *Journal of World History*, año 2 (1991), nº 1; M. Gavrilovic, "The vitality of non-alignment", en: *Review of International Affairs*, año 21 (1970), nº 482, Belgrado 1970; P. González Casanova, *Imperialismos y liberación en América Latina. Una introducción a la historia contemporánea*, México / Madrid 1978; M. Gorbachov, "Discurso ante la Asamblea Nacional de la ONU del 7 de diciembre de 1988", en: Pravda, 8/12/1988 (extractos en: *FAZ*, 9/12/1988, 6); –, "Incrementar el potencial intelectual de la Perestroika", en: *Rede vor Wissenschaftlern und Kulturschaffenden im ZK*, 6/01/1989, en: *Sowjetunion Heute* nº 3 (1989), suplemento I-XII; W. F. Haug, "Marxismus, Dritte Welt und das Problem des Eurozentrismus", en: *Pluraler Marxismus* (Vol. II: "Marxismus in den 'Drei Welten'"), Berlín Occ. 1987, 197-227; disponible en inglés: *Socialism in the World*, año 3 (1979), nº 15, Belgrado; –, *Gorbatschow – Versuch über den Zusammenhang seiner Gedanken*, Hamburgo 1989; J. F. Petras, *Clase, estado y poder en el tercer mundo:*

casos de conflictos de clases en América Latina. Trad. de Eduardo L. Suárez. México 1986; E. Schoeck-Quinteros y L. Quinteros-Yáñez, "Dritte Welt", en: *Europäische Enziklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, 4 vols., ed. de H. J. Sandkühler, Hamburgo 1990, 595-628; D. Senghaas, *Peripherer Kapitalismus*, Frankfurt/M 1974; P. Strotmann, "Der Zusammenbruch der kapitalistischen Entwicklungsmodelle in der Dritten Welt", en: *Argument* nº 51, año 11 (1969), 32-49.

Pablo González Casanova

➪ Capitalismo periférico, Conflicto Norte-Sur, Corporaciones transnacionales, Cuarto mundo, Descolonización, Disociación/desacoplamiento, Exterminismo, Imperialismo, Liberación nacional, Mercado mundial, Metrópoli, Modo de producción rentista, Neocolonialismo, No alineación, Países en vías de desarrollo, Perestroika, Pobreza / riqueza, Política popular-nacional, Populismo, Sistema de competencia, Teoría de la dependencia, Tricontinental.

II. Hacia fines de la década de 1970, el "Enfoque de Bielefeld" (representado principalmente por Maria Mies, Veronika Bennholdt-Thomsen y Claudia von Werlhof) intentó fundamentar desde una perspectiva teórica global una puesta en paralelo entre la explotación del T.M. y la de las mujeres en el Primer Mundo. El punto de partida son sus experiencias en el T.M., que las llevaron a intervenir en la discusión de ese entonces sobre los modos de producción (Córdova, Amin, Rey, Terray, Mandel, Meillassoux, etc.), que son definidos como heterogéneos, entrelazados y no contemporáneos.

Werlhof formula estas múltiples determinaciones de los modos de producción en cuanto ley general y no como excepción. Con su tesis de la contemporaneidad de los ámbitos capitalista y no capitalista como principio estructural, se basa en la teoría de la acumulación de Rosa Luxemburg, que sostiene, por ejemplo, que: "cuando se dice que el capitalismo vive de formaciones no capitalistas, para hablar más exactamente, hay que decir que vive de la ruina de estas formaciones, y si necesita el ambiente no capitalista para la acumulación, lo necesita como base, para realizar la acumulación, absorbiéndolo. Considerada históricamente, la acumulación de capital es un proceso de cambio de materias que se verifica entre la forma de producción capitalista y las precapitalistas. Sin ellas, no puede verificarse la acumulación del capital, pero, considerada en este aspecto, la acumulación se efectúa destrozándolas y asimilándolas. Así pues, ni la acumulación del capital puede realizarse sin las formaciones no capitalistas, ni aquellas pueden siquiera mantenerse. La acumulación sólo puede darse merced a una constante destrucción preventiva de aquellas" (Luxemburg 1933, 401). Para Luxemburg, estos análisis son parte de la teoría del imperialismo; Werlhof, en cambio, caracteriza el proceso, de manera similar a Meillassoux, como "acumulación originaria continuada" (1978, 21): "De manera típica, encontramos esta violencia justamente no 'extra' económica (en el sentido de la superestructura), y tampoco extracapitalista, en todas las áreas de la acumulación originaria continuada: en la familia, en la violencia contra las mujeres; en general, en la violencia en el ámbito de la reproducción, como también en el T.M." (25).

Una vez que las administraciones domésticas privadas están determinadas, en los países industrializados, como modo de producción dentro del capitalista, las tendencias globales y la **relación de género** se equiparan: "Podría seguirse este mecanismo hasta la última microrrelación entre un hombre y una mujer, ya sea dentro o fuera de la familia" (ibíd.). En términos de contenido, estas actividades realizadas en forma no capitalista podrían ser caracteri-

zadas como producción de bienes de uso no remunerados para consumo directo. Para esto, Mies propone el concepto de producción de subsistencia y descifra como sus sujetos a las amas de casa y a los pequeños propietarios, a todos los que están involucrados en la producción y preservación de la vida inmediata o de los medios de vida elementales. "Las 'colonias', por lo tanto, son el 'ama de casa'-mundo externo y las amas de casa son aquí la colonia interna del capital y de los hombres" (1983, 117). Werlhof precisa que: "Lo más similar a la situación de las mujeres es la situación de los productores campesinos para la subsistencia y de la masa 'marginal' de los productores para la 'existencia' urbanos en el T.M. No son las mujeres las que tienen el estatus de colonias, sino las colonias las que tienen el estatus de mujeres. O, dicho de otro modo, la relación entre el 'Primer' y el 'T.'M. corresponde a la relación entre el hombre y la mujer" (1978, 30).

Este enfoque teórico enfrenta dos problemáticas. Como parte de que el capital se acumula sobre bases no capitalistas y, al mismo tiempo, las destruye, consecuentemente, no solo deberían ser destruidos los modos de producción en el T.M., sino también las administraciones domésticas privadas en los primeros dos mundos. Por el contrario, las investigadoras de Bielefeld, a la inversa, concluyen que existe en el capitalismo un interés en preservar estos modos de producción no contemporáneos para su propia acumulación. A diferencia de Luxemburg, que presuponía o bien la barbarie, o bien una transición revolucionaria hacia una sociedad diferente, Werlhof *et al.* diagnosticaron una conservación consciente directamente totalitaria de la opresión de las mujeres en beneficio del capital. De esta manera se hace difícil, por una parte, pensar la desintegración de hecho de la producción familiar desarrollada en forma privada; por otra, comprender que las mujeres son relegadas también a las administraciones domésticas privadas porque de esa manera las crisis estructurales de desempleo creciente son dirimidas con menos inquietud social.

La otra problemática se refiere a la equiparación de las prácticas imperialistas globales con una microrrelación. Su concreción impone una consideración concreta. A pesar de toda la aprobación del diagnóstico general sobre la opresión de las mujeres, aquí es poco plausible imaginarse que las mujeres que viven, como promedio, con cierto bienestar –por ejemplo, las mujeres de la pequeña burguesía alemana– sean explotadas de manera similar a las poblaciones del T.M. De manera que la virtud de pensar un contexto global se convierte en la no virtud de considerar que cada elemento está suficientemente definido. Así, este intento de redefinición teórica global de la opresión de las mujeres y, por lo tanto, al mismo tiempo, de una nueva teoría del capitalismo patriarcal fue fuertemente discutido; pero, en tiempos en que se había renunciado a la construcción de teorías abarcadoras, fue siendo desplazado crecientemente de la discusión desde mediados de la década de los 1980.

En vista de la globalización progresiva del capital bancario transnacional –especialmente, en la forma de las políticas del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional–, en la década de 1990 se han dado nuevos intentos de poner en paralelo la opresión/explotación de mujeres en el Primer Mundo con la política de desarrollo en el T.M. Ese desarrollo concede un 'fundamento material' a los intentos de las mujeres del Primer y del T.M. para colaborar de una manera diferente a la mera ayuda unidireccional y de realizar también, para dicha cooperación política, análisis teóricos de sus múltiples formas de opresión y de las posibles similitudes: la política de desarrollo financiada por el Banco Mundial no solo desplaza los modos de producción tradicionales, sino que también tiende a someter al **cuerpo** femenino bajo su control. Una afinidad entre

el T.M. y las mujeres en el Primer Mundo es reconocida en el hecho de que ambos funcionan *de facto* como un 'recurso natural' a ser explotado. Esto se puede ver en la reestructuración del sector de la reproducción (entendido como el ámbito de la reproducción de la especie) y de la división internacional del trabajo. Así, la política en común se funda como una lucha por el derecho al 'buen vivir' y por la vida de las mujeres en general cuyas dimensiones deben ser conquistadas mediante la autodeterminación, cuestionando representaciones acerca de la riqueza aceptadas hasta entonces (cf., por ejemplo, Dietrich 1994).

Bibliografía: V. Bennholdt-Thomsen, "Subsistence Production and Extended Reproduction", en: K. Young (ed.), *Of Marriage and the Market: Women's Subordination in International Perspective*, Londres 1981; –, M. Mies y C. v. Werlhof, *Frauen, die letzte Kolonie: Zur Hausfrauisierung der Arbeit*, Reinbeck 1983; G. Dietrich, "Defense of Production of Life vis-à-vis Onslaught of Worldbank Politics on Urban Women's Organizations in the Informal Sector" (contribución para el 13° Congreso Mundial de Sociología en Bielefeld 1994); R. Luxemburg, *La acumulación del capital*. Trad. de J. Pérez Bances. Madrid 1933; M. Mies, "Gesellschaftliche Ursprünge der geschlechtlichen Arbeitsteilung", en: *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis*, año 3 (1980), n° 3; –, "Subsistenzproduktion, Hausfrauisierung, Kolonisierung", en: ibíd., año 6 (1983), nº 9/10; C. v. Werlhof, "Der blinde Fleck in der Kritik der politischen Ökonomie", en: ibíd., año 1 (1978), nº 1.

Frigga Haug
Trad. de Ángelo Narváez

⇨ Acumulación, Corporaciones transnacionales, **Debate sobre el trabajo doméstico**, División internacional del trabajo, **Domestificación (del trabajo)**, Imperialismo, Modo de producción, Modos de producción precapitalistas, **Movimiento de mujeres**, Producción de subsistencia, Reproducción, Riqueza, **Trabajo familiar / Trabajo doméstico**

Trabajo de rememoración

Al.: Erinnerungsarbeit.
Ár.: ʿamal taḏakkurī.
I.: work/effort of remembering.
F.: travail de mémoire, travail mnésique.
Ch.: jiyi gongzuo.
R.: trud pamjati.

El método del t.r. fue desarrollado para comprender las experiencias de las mujeres. Sin una comprensión de la experiencia, no hay "base para discutir las normas patriarcales" (Grosz 1990, 94). Sin embargo, el t.r. no se basa en la suposición de que la experiencia sea algo obvio o dado y no problemático. Al igual que la autobiografía, el t.r. trata de "un sujeto que realiza experiencias y las entiende situado en el centro de la vida intelectual y la investigación" (Stanley 1996, 47). Los recuerdos producidos en el t.r. proporcionan "instantáneas" de las subjetividades que aparecen en (a partir de) las contradicciones discursivas. La experiencia no se considera como "la prueba paradigmática (ya que ha sido vista o sentida) que funda lo conocido, sino como lo que debe explicarse, como aquello sobre lo cual se produce saber" (Scott 1993, 410). Se busca un método que llegue 'detrás' de las formas de narrar en las que los individuos hacen que sus experiencias sean entendibles. Estas formas ilustran "una coraza narrativa en la que los sujetos intentan estabilizarse" (Bay 1995, 17).

Frigga Haug desarrolló el t.r. como un método (1983) en el que las mujeres apuntan sus experiencias recordadas para luego decodificar su construcción en discusiones grupales. Acontecimientos subjetivamente significativos son recordados y se reflexiona sobre ellos con vistas a su comprensibilidad. El método parte de "que todo lo que se recuerda, en general, precisamente por ello, es una huella relevante de la identidad" (ibíd., 23). Lo que se recuerda se recuerda porque es problemático o extraño. Algo es enigmático, complejo o contradictorio debido a su diferencia respecto de lo obvio. De hecho, lo 'otro' en el núcleo del yo es la auténtica condición de posibilidad de este yo (Butler 2007).

Recordar requiere ocuparse de la producción de formas narrativas (Wetsch 1985). Shotter (1993) enfatiza, siguiendo a Billig (1987), el papel de la diferencia y la argumentación en la participación en una cultura. Una "tradición viva" consiste en dilemas que requieren diferentes puntos de vista del sujeto (cf. Stephenson *et al.* 1997). El t.r. está interesado en el 'cómo' y el 'por qué' de la localización individual en los dilemas de la vida cotidiana. Busca cerrar las brechas entre el saber y la experiencia de una manera que transforma la esencia de la experiencia y la vuelve más capaz de actuar en el plano social (Schratz-Hadwich 1995).

El t.r. se lleva a cabo colectivamente. En la "pretensión de tratar de obtener saber a partir de lo vivenciado, pasando por el modo en que los individuos se incorporan a las cir-

cunstancias [...], reside en el fondo un alegato a favor de un método determinado. Si no nos concebimos como un hato de reacciones, ni concebimos las condiciones sociales como estructuras que son más fuertes que nosotros y nos marcan, sino que buscamos en nuestras experiencias dónde residen nuestras posibles actividades, entonces resulta irrelevante una forma usual de investigación en las ciencias sociales en la que los individuos son […] objetos" (Haug 1983, 11). El grupo es el sujeto de investigación, los recuerdos forman al material; en lugar de la jerarquía de 'director de la experimentación' y 'el objeto de la experimentación' aparece un proceso colectivo.

Las escenas de rememoración son leídas como narraciones. Al igual que Vigotski, Ursula LeGuin (1992) ve en el narrar "un procedimiento fundamental de la inteligencia normal que funciona en la sociedad. Aprender a hablar significa aprender a narrar una historia" (39). La forma en que hablamos con los demás es la misma en la que reflexionamos sobre nuestra acción, sobre los acontecimientos en nuestra vida, sobre nuestro trato con los demás, es decir, con nosotros mismos.

La técnica del extrañamiento, consistente en escribir en tercera persona, actúa en contra del impulso, vinculado a esto, de la leyenda autobiográfica con su formación ideológica de mitos. La (auto)biografía promueve, en cambio, una coincidencia errónea con uno mismo que oculta lo social: lo pasado se interpreta como precursor de lo que sigue. Pero, ante todo, la politización de lo privado en el grupo debería evitar tal coherencia ideológica; dicha politización ayuda a evitar una psicologización.

En la escritura, "tomamos distancia de nosotros mismos y volvemos público lo que nos ocurre. [...] En lugar de aceptar inconscientemente la vida cotidiana, volvemos a extraerla para encontrar los puntos a partir de los cuales podemos defendernos" (Haug 1983, 12). También se vuelve importante reconocer en qué puntos esto no se ha conseguido. El análisis de las escenas de rememoración intenta revelar los significados sociales en las acciones y detalles descriptos y volver a desplegar el proceso a través del cual se llegó a los significados. En este proceso de deconstrucción (o decodificación de la construcción), se muestra y discute el modo en que las mujeres producen sentido, se apropian de las praxis discursivas hegemónicas y prevalecientes y las resisten. Toda rememoración es examinada en busca de clichés, palabrerío, metáforas y coacciones culturales. Las metáforas remiten a un significado oculto, lo ausente conduce a lo problemático y a los conflictos. "En cierto modo, los clichés son autocondenas a permanecer en el camino trillado de lo que se deber hacer. Son, en todo caso, obstáculos para el acto de concebir" (Haug 1983, 33) Así, Crawford *et al.* (1992) consideraban que no era una buena idea comenzar con lo preparado de antemano, ya que esto producía rememoraciones en alguna medida 'estudiadas': "Las rememoraciones eran lisas y llanas, les faltaba toda huella de contradicción; sus significados eran, en general, superficiales" (45s.). Se evitaban discordancias y contradicciones. El trabajo sobre los textos permite a los investigadores intervenir de manera controversial y presentando resistencia.

Finalmente, el t.r. también apunta a establecer la relación con las teorías académicas que ocupan el campo. El material de rememoración es verificado y teorizado a modo de prueba dentro de su marco teórico, lo que, al mismo tiempo, hace posible experimentar los límites de estas teorías. La teoría dominante y la comprensión de los miembros del grupo se ponen en interrelación; el saber teórico es equiparado al "saber del tercer tipo" propuesto por Vico (cf. Shotter 1993) –p.ej., al saber sobre cómo es ser mujer, madre o esposa–. De esta manera, Crawford *et al.* (1992) han

discutido recuerdos de manera novedosa a la luz de las teorías psicológicas y sociológicas sobre emociones y a la luz del sentido común acerca de los sentimientos. El desarrollo de la teoría fue un producto del trabajo con el t.r. Esto, pues, incluye una lectura crítica de las teorías. Su deconstrucción sirve para hacer explícitos los supuestos no escritos de las teorías corrientes; asimismo, la forma en que los individuos han llegado a entenderse a sí mismos en tales teorías. Los procesos sociales y políticos 'ocultos' se hacen visibles a través del t.r.

El t.r. es placentero cuando permite el cambio. Pero también conmociona, quita seguridades y desestabiliza. La comprensión 'común' lograda no es unitaria; los significados son necesariamente diversos. Por ejemplo, durante el trabajo con las rememoraciones de "vacaciones" en el grupo Crawford, se luchaba por comprender la 'responsabilidad' dentro del grupo. Las rememoraciones de las jóvenes que estaban orgullosas de que se les hubiese dado la responsabilidad contrastaban con el modo en que las mujeres adultas sentían como molesto el hecho de 'ser responsables' de que todos disfrutaran de sus vacaciones (1992, 143s.). De manera similar, Jessica Benjamin (1989) menciona el inevitable entrelazamiento de placer y dolor, de autonomía y separación. Las diferencias no siempre se resuelven, pero la diferencia y el conflicto ilustran el núcleo del t.r.

El t.r. colectivo "tiene la ventaja de conectar la crítica de la ideología, el lenguaje, la vida cotidiana, la teoría, la sociedad y la cultura; tiene la desventaja de que una socióloga coordinadora con conocimientos de estructura y organización, teoría e ideología, en la mayor cantidad posible de áreas para el trabajo de investigación en sí, es, pues, necesaria como científica, y, al mismo tiempo, tiene que aparecer como una igual en el nivel de experiencia" (Haug 1994, 655). Esta contradicción tiene que ser tratada. Las diferencias de estatus en un grupo pueden obstaculizar los debates y las luchas por los significados. Sin embargo, la presencia de una científica experimentada es necesaria. En el grupo de t.r. que investigaba la construcción de la emoción con especial énfasis en el **género** (Crawford *et al.* 1992) se encontraban varias psicólogas. Este grupo creó (al igual que Stephenson, que investigaba el 'silencio' de las mujeres) también un grupo de t.r. masculino para poder trabajar de manera comparativa.

También métodos como la historia oral, la investigación de biografías o la psicología narrativa se ocupan de textos en los cuales se articulan los procesos ocultos de la autoconstrucción. Sin embargo, no se basan en la rememoración colectiva y los métodos colectivos de análisis. Quizás con la excepción de la "*narrative psycology*" [psicología narrativa], en ellos no solo hay poco espacio para acordar significado, sino que el terapeuta que reúne las historias y el director del estudio de caso mantienen el control de la interpretación. Los debates sobre las 'tradiciones vividas' solo podrían tener lugar limitadamente, y la intersubjetividad y el posicionamiento discursivo están tan limitados por la relación terapeuta-paciente como por la relación entre los participantes de la entrevista.

Muchos de los temas del t.r. ya fueron discutidos en los grupos de autoexperiencia (*consciousness raising groups*), en los que las mujeres hicieron intercambios acerca de sus experiencias de sumisión y opresión. Los grupos de autoexperiencia crearon un espacio que brindó a las mujeres más respaldo y poder al facilitar la articulación de la experiencia y en la medida en que las mujeres reconocieron sus experiencias en las historias de otras mujeres. Pero lo que además proporciona el "análisis participante" (Haug 1994, 650) del t.r. es un modo de un nuevo tipo –colectivo– de entender. Permite a las mujeres reconfigurar sus vidas y estimular a otras a hacerlo. El t.r.

asienta la comprensión en la cultura de transformación de un movimiento social. Como individuos, las mujeres pueden sentir como imposible resistir las fuerzas que las oprimen; dentro del colectivo, cuando se trata de transformar su situación, son mucho más capaces de actuar.

Al abocarse a la transformación en las prácticas en las que se reproduce la opresión de las mujeres, puede describirse el t.r. como una cultura de 'ruptura con el pasado'. Al llenar lagunas y grietas en los escenarios de la rememoración, los miembros del grupo logran abrir la construcción de rememoración y repensar así su localización en el mundo social para transformarlo.

Conexiones. Una serie de investigadoras han retomado y transformado el método. En el entorno del grupo Crawford, se investigó sobre envejecimiento, intimidad, vergüenza y culpa, hijos y madres, sobre menstruación, heterosexualidad y **homosexualidad**. Una Gault ha dirigido en Australia y Nueva Zelanda una serie de talleres que abordan la menopausia y los sentimientos "que provocan rechazo", como la envidia y los celos. Muchos de las y los participantes continuaron utilizando el t.r. como base para seminarios y cursos, mientras que otros discutieron su posible aplicación en la terapia. En EE.UU., Schratz-Hadwich (1995) aplicó el t.r. en cursos sobre aprendizaje intercultural y en investigación sobre la paz. En casi todos los países del norte de Europa, hay grupos de t.r. en torno a las instituciones de **estudios de las mujeres**. En Alemania, el t.r. se convirtió temporalmente en una especie de movimiento en el que alrededor de 40 grupos de diferentes ciudades cooperaban entre sí y asistían a encuentros anuales en la década de 1980. Ciertamente, en cursos y seminarios de este tipo se pierde forzosamente una parte del trabajo lingüístico y teórico necesario. Pero esta comprensión ampliada del t.r. también da testimonio de su utilidad para las mujeres involucradas.

Bibliografía: H. Bay, "Erzählpanzer. Überlegungen zu Ideologie und Erfahrung", en: – y Ch. Hamann (eds.), *Ideologie nach ihrem "Ende". Gesellschaftskritik zwischen Marxismus und Postmoderne*, Opladen 1995, 17-41; J. Benjamin, "Herrschaft-Knechtschaft: Die Phantasie von der erotischen Unterwerfung", en: E. List y H. Studer (eds.), *Denkverhältnisse*, Frankfurt/M 1989, 511-538; M. Billig, *Arguing and Thinking. A Rhetorical Approach to Social Psychology*, Cambridge 1987; J. Butler, –, *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. Trad. de María Antonia Muñoz. Barcelona 2007; J. Crawford, S. Kippax, J. Onyx, U. Gault y P. Benton, *Emotion and Gender: Constructing Meaning from Memory*, Londres 1992; B. Davies y R. Harre, "Positioning. The Discursive Production of Selves", en: *Journal for the Theory of social Behavior*, año 20 (1990) nº 1, 43-63; E. Grosz, *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*, Sydney 1990; R. Harre, *Personal Being. A Theory for Individual Psychology*, Oxford 1983; –, "The Social Construction of Selves", en: K. Yardley y T. Honess (eds.), *Self and Identity*, Chichester 1986, 41s.; F. Haug (ed.), *Sexualisierung der Körper*, *Argument* número extraordinario 90, Berlín / Hamburgo 1983, 3ª ed. 1991; –, *Erinnerungsarbeit*, Berlín / Hamburgo 1990; – (ed.), *Erziehung zur Weiblichkeit. Alltagsgeschichten und Entwurf einer Theorie weiblicher Sozialisation*, *Argument* número extraordinario 45, Berlín / Hamburgo 1980, 3º ed. 1991; –, "Alltagsforschung als zivilgesellschaftliches Projekt", en: *Argument*, año 36 (1994), nº 206, 639-657; – y K. Hauser (eds.), *Subjekt Frau*, *Argument* número extraordinario 117, Berlín-Hamburgo 1988; – y K. Hauser

(eds.), *Der Widerspenstigen Lähmung*, *Argument* número extraordinario 130, Berlín / Hamburgo 1986; – y K. Hauser (eds.), *Die andere Angst*, *Argument* número extraordinario 184, Berlín / Hamburgo 1991; – y E. Wollmann (eds.), *Hat die Leistung ein Geschlecht?*, *Argument* número extraordinario, Berlín / Hamburgo 1993; – y B. Hipfl, *Sündiger Genuß? Argument* número extraordinario, Berlín / Hamburgo 1995; J. Henriques *et al.*, *Changing the Subject. Psychology*, *Social Regulation and Subjectivity*, Londres / Nueva York 1984; J. Hodge, "Subject, Body and Exclusion of Women from Philosophy", en: M. Griffiths y M. Whitford (ed.), *Feminist Perspectives in Philosophy*, Bloomington 1988, 152-168; S. Kippax *et al.*, "Women Negotiating Heterosex. Implications for AIDS Prevention", en: *Womens Studies International Forum*, año 13 (1990) nº 6, 533-542; U. LeGuin, *Dancing at the Edge of the World*, Londres 1992; G. H. Mead, "Social Psychology as a Counterpart in Physiological Psychology", en: *Psychological Bulletin*, año 6 (1909), 401-408; C. R. Rogers, *On Becoming a Person*, Boston 1961; B. Schratz-Hadwich, "Collective Memory-Work. The Self as a Re/Source for Re/Search", en: M. Schratz y R. Walker (eds.), *Research as Social Change*, Londres / Nueva York 1995; J. Scott, "The Evidence of Experience", en: M. A. Barale y D. M. Halperin (eds.), *The Lesbian and Gay Study Reader*, Nueva York 1993; J. Shotter, *Social Accountability and Selfhood*, Oxford 1984; –, "A Sense of Place: Vico and the Social Production of Social Identities", en: *British Journal of Social Psychology*, año 25 (1986), 199-211; –, *Cultural Politics of Everyday Life. Social Constructionism*, *Rhetoric*, *and Knowing of the Third Kind*, Buckingham 1993; L. Stanley, "The Mother of Invention: Necessity, Writing, and Representation", en: *Feminism and Psychology*, año 6 (1996) nº 1, 45-51; N. Stephenson, S. Kippax y J. Crawford, "You and Me and She. Memory- Work and the Construction of Self", en: S. Wilkinson (ed.), *Feminist Social Psychologies*, Milton Keynes 1997; J. Wertsch, *Vygotsky and the Social Formation of Mind*, Londres 1985.

Susan Kippax
Trad. de Pablo Pulgar Moya

⇨ Análisis del discurso, Análisis material, Apropiación, Coherencia, Conocimiento, Conocimiento situacional, Crítica, Efecto, Empirismo / Teoría, Experiencia, **Formas mujer**, Frases, Ideología, Investigación cotidiana, Investigación social de intervención, Lectura sintomática, Lenguaje, Materia, Memoria, Metáfora, Método, Sentido, Significado, Sujeto-objeto, Sumisión femenina, Texto.

Trabajo familiar, trabajo doméstico

Al.: Familienarbeit, Hausarbeit.
Ár.: ʿamal usrawī, ʿamal baitī.
Ch.: jiating laodong, jiawu laodong 家庭工作, 家务劳动.
F.: travail familial, travail domestique.
I.: family work, domestic labour, housework.
R.: semejnaja rabota, domašnaja rabota.

El inicio de la ocupación feminista con Marx comenzó con la intervención de Maria Rosa Dalla Costa (1973) y continuó como **debate sobre el trabajo doméstico**, una problemática que exige una lectura filológicamente precisa de Marx y Engels. Pues, en este debate, los puntos críticos elaborados se vinculan de manera lingüísticamente imprecisa con Marx y Engels, tanto en lo que se refiere al 'trabajo' como al t.d., y no avanzaron a una crítica sólida de las relaciones de producción y su formulación conceptual.

Marx y Engels no escriben solo sobre trabajo como trabajo asalariado, como se presupone en el debate feminista, sino que utilizan toda una serie de conceptos para comprender las actividades realizadas en casa para el consumo o para el mercado, bajo dirección propia o para el capital. Como t.d., por ejemplo, se refieren al empleo remunerado realizado, generalmente, en la casa y tratan como t.f. lo que en el siglo XX es concebido como t.d. La problemática se concentra en la pregunta acerca de cómo ingresó a la crítica de la economía política la división del trabajo de los **géneros** en trabajo reproductivo y productivo; de cómo, entonces, se ubican actividades concebidas como t.f. o como t.d. en la totalidad del trabajo social y de la reproducción de la sociedad, cuyo tratamiento/no tratamiento ocupó a la discusión feminista en torno al concepto de trabajo desde la década de 1970 hasta el final del siglo XX.

1. En su prólogo al *OF*, Engels esboza lo que se debe entender por "producción y reproducción de la vida inmediata" (MEW 21, 27; *OF*, 80): "Por una parte, la producción de medios de existencia, de productos alimenticios, de ropa, de vivienda y de los instrumentos que para producir todo eso se necesitan; por otro lado, la producción del hombre mismo, la continuación de la especie" (ibíd., 27s.; ibíd.). Engels llama a ambas "producciones" y provee de esa manera un punto de partida para una teoría de la opresión de las mujeres. Sin embargo, él mismo desplaza su elaboración en la medida en que define ambos tipos de producción en el desarrollo posterior como "[…] trabajo, por un lado, […] familia, por otro" (28; 80). Como resultado de esta separación, para la familia y, por lo tanto, también para una teoría de la opresión de las mujeres, no le queda a Engels nada más que la organización de los procesos biológicos y su institucionalización jurídica y estatal. El t.f. no puede ser pensado. Como consecuencia, Engels investiga las organizaciones de la procreación, pero

no en qué relación se encuentran los trabajos realizados en la familia con el trabajo global y la reproducción de la sociedad. A la vez, en otro pasaje, le resultaba claro que, en la familia, se trabaja: "Toda evolución de la sociedad humana por encima del nivel de salvajismo animal empezó el día en que el trabajo de la familia creó más productos de los que eran necesarios para su sustento, esto es, el día en que una parte del trabajo pudo aplicarse, no ya a la producción de meros medios de vida, sino a la de medios de producción" (MEW 20, 180; *AD*, 188, trad. mod.). Aquí Engels no se interesa más por el significado que tiene este proceso para la parte restante, a la que llama "producción de meros medios de vida", sino que mira exclusivamente al plusproducto como fundamento de todo "[…] progreso social, político e intelectual" (ibíd.).

Marx, por el contrario, se interesa por la cuestión de qué grupos de la población ingresan al trabajo asalariado –si se trata de mujeres, utiliza ocasionalmente el concepto de trabajo "de mujeres" (cf., por ejemplo, MEW 23, 421; *C,* I/2, 487) –, y viceversa, cómo penetra el capital en los distintos sitios de la sociedad. En la medida en que el t.f. se realiza por dinero, lo considera desde el punto de vista de la circulación simple con su intercambio de servicios por dinero como ganancia, "un acto consumidor de riqueza" (MEGA II.1.2, 374; *Gr*. 1, 428). Para la primera esfera: "En la propia sociedad burguesa, se incluye en este rubro o categoría todo intercambio de prestaciones personales de servicios por réditos: desde el trabajo para el consumo personal, cocinar, coser, etc.; jardinería, etc." (375; *Gr*. 1, 429s.). En *C*, I, Marx examina, por un lado, la organización del trabajo por encargo capitalista, que tiene lugar en pequeños talleres de trabajo domésticos llevados adelante por familias, y la designa en ese contexto como t.f. Destaca que dicha organización transforma tendencialmente el tiempo de vida de todos los miembros de la familia –especialmente, los niños– en tiempo de trabajo. En relación con la implementación de la legislación fabril, describe la regulación del así llamado t.d. "como usurpación de la *patria potestas* […] de la autoridad paterna"; "[…] un paso ante el cual el remilgado, tierno parlamento inglés fingió titubear durante largo tiempo. No obstante, la fuerza de los hechos forzó por último a reconocer que la gran industria había disuelto, junto al fundamento económico de la familia tradicional y al t.f. correspondiente a esta, incluso los antiguos vínculos familiares" (MEW 23, 513; *C*, I/2, 595). Marx plantea aquí la pregunta por "el derecho de los niños"; su tema es la descomposición de la familia por medio de la producción capitalista de mercancías y, así, de la colisión de dos modos de producción y de vida distintos: la lógica del mercado, que presupone al propietario libre de mercancías, y el t.f., con la relativa privación de derechos de las mujeres y los niños. En otro pasaje, escribe: "Antes, el obrero vendía su propia fuerza de trabajo, de la que disponía como persona formalmente libre. Ahora vende a su mujer e hijo. Se convierte en tratante de esclavos" (ibíd. 418; ibíd. 482). En la nota al pie, se refiere a que "encontramos entre los padres obreros dedicados al cambalacheo de sus hijos rasgos realmente vergonzosos, dignos por entero de tratantes de esclavos" (ibíd., n. 122). Marx cita un gran cantidad de informes de fábricas, especialmente sobre trabajo infantil, que, en su totalidad, muestran cómo "las esferas del artesanado y de la industria domiciliaria se transfiguran, en un lapso que en términos relativos es asombrosamente breve, en antros abyectos […]" (514; 597), y, además, se encuentra la frase que sugiere una perspectiva: "Ahora bien, por terrible y repugnante que parezca la disolución del viejo régimen familiar dentro del sistema capitalista, no deja de ser cierto que la gran industria, al asignar a las mujeres, los adolescentes y los niños de uno u otro **sexo**, fuera de la esfera

doméstica, un papel decisivo en los procesos socialmente organizados de la producción, crea el nuevo fundamento económico en que descansará una forma superior de la familia y de la relación entre ambos **sexos**" (ibíd.; 596). En este proceso de convulsión, Marx observa, al mismo tiempo, los factores del desarrollo que impulsan la nueva sociedad, así como la destrucción de lo viejo, que parece dúplice, como cadenas que, al mismo tiempo, ofrecían protección. La "esfera doméstica" es el ámbito que, como forma obsoleta, debe abandonarse en beneficio del desarrollo de las personas y de la sociedad. Por eso, aquí no considera que en la familia se trabaja más allá de la producción de mercancías y, por lo tanto, tampoco considera de qué manera estos trabajos de cuidado por el ser humano y la naturaleza –que, a finales del siglo XX, son llamados trabajos de reproducción– ingresan al proceso de socialización.

En *El capital*, Marx comprende la mayoría de las veces como t.f., lo que más tarde será denominado t.d. remunerado: el "oficio doméstico" (así también en MEW 23, 316, 363s., 405, 489-93, 533, 629, 733, 776; *C*, I/1, 360., *C*, II/1, 417s., 467s., 567-72, 745, *C*, III/1, 838 [n. al pie 137], 883, 936); en parte, habla en este contexto también de "industria domiciliaria", y con ello, refiere a un "departamento exterior de la fábrica, de la manufactura o de la gran tienda" (485, cf. 533; *C*, I/2, 562, cf. 618s.). De nuevo el análisis de la forma está, en primer plano, en relación con el t.f.; más precisamente: cómo surge una "forma híbrida" cuando, por ejemplo, el capital de usura, que exprime a los productores independientes, bloquea la expansión del modo de producción capitalista; mientras que, en el caso del t.d., se muestra, ante el trasfondo de la gran industria, como conveniente o se reproduce de manera tardía (533; 618). Por eso el t.d. no está directamente subordinado al capital, sino que el "usurero" o el "comerciante" garantizan la presión sobre los productores domésticos.

Marx se expresa acerca del conflicto entre el t.f. y el trabajo remunerado exterior al hogar en dos notas al pie. Cuenta, basándose en un informe estatal sobre la crisis de algodón como consecuencia de la Guerra Civil estadounidense: "desde el punto de vista de la higiene la crisis, aun dejando a un lado el hecho de que alejara de la atmósfera de la fábrica a los obreros, presentaba otras muchas ventajas. Las obreras disponían ahora de ratos libres para amamantar a sus pequeños, en vez de envenenarlos con *Godfrey's Cordial* (un opiáceo). Disponían de tiempo para aprender a cocinar. Este arte culinario, por desgracia, lo adquirían en momentos en que no tenían nada que comer. Pero puede verse cómo el capital, con vistas a su autovalorización, ha usurpado el t.f. necesario para el consumo" (MEW 23, 416s., n. 120; *C*, I/2, 481, n. 120). El concepto de *t.f. necesario para el consumo* permite incluir adicionalmente a los t.f. entre los trabajos en forma remunerada; sin embargo, incluso en este ordenamiento no sigue desarrollándose la observación, contenida en la misma cita, de que faltaba "el tiempo libre" para amamantar al bebé, razón por la cual este fue "alimentado" de manera perjudicial para su salud. No se prosigue con la pregunta de qué ocurre con aquellas cualidades de vida que no entran en la lógica de la ganancia y el salario, o que son destruidas por el hecho de que sus agentes desaparecen del "ámbito del hogar". Marx trata dichas cualidades muy brevemente a partir del ejemplo del amamantamiento como una cuestión de salario: "Como no es posible suprimir totalmente ciertas funciones de la familia, como, por ejemplo, las de cuidar a los niños, darles de mamar, etc., las madres de familia confiscadas por el capital tienen que contratar a quien las remplace en mayor o menor medida. Es necesario sustituir por mercancías terminadas los trabajos

que exige el consumo familiar, como coser, remendar, etc. El gasto menor de t.d. se ve acompañado por un mayor gasto de dinero" (MEW 23, 417, n. 121; *C*, I/2, 482, n. 121). De este modo, Marx destaca que la inserción de las mujeres en el proceso de producción capitalista no supone ningún ingreso adicional para las familias, por lo que, desde el punto de vista de estas, no vale la pena. Sin embargo, al menos esto podría servir como punto de partida para análisis más amplios.

Los análisis comparativos de Marx sobre la producción basada en la división del trabajo ofrecen indicaciones adicionales para una teoría del t.f.: con el ejemplo de "la industria patriarcal, rural, de una familia campesina que para su propia subsistencia produce cereales, ganado, hilo, lienzo, prendas de vestir, etc.", Marx señala: "Estas cosas diversas se hacen presentes enfrentándose a la familia en cuanto productos varios de su t.f. […] Los diversos trabajos […] en su forma natural son funciones sociales, ya que son funciones de la familia y esta practica su propia división natural del trabajo, al igual que se hace en la producción de mercancías. […] Pero aquí el gasto de fuerzas individuales de trabajo, medido por la duración, se pone de manifiesto desde un primer momento como determinación social de los trabajos mismos, puesto que las fuerzas individuales de trabajo solo actúan, desde su origen, como órganos de la fuerza de trabajo colectiva de la familia" (MEW 23, 92; *C*, I/1, 95). Llama la atención que Marx no haya investigado más este hallazgo en sus consecuencias para la división del trabajo genéricamente específica y para el modelo de civilización capitalista. Finalmente, el cálculo del tiempo gastado hace del valor una maldición, de modo que, al final, solo puede imponerse socialmente lo que devora el menor tiempo vivo posible: ese es el modelo del progreso. Al mismo tiempo, también recibimos aquí una referencia acerca de la nostalgia, que todavía hoy se siente por la familia y que le otorga su persistencia a esta como el sitio en el que no solo se debe producir aumentando rentabilidad y ahorrando trabajo, sino en que el tiempo se toma y se gasta predominantemente de acuerdo con las necesidades de vida, como "amamantar", narrar historias, preparar comidas elaboradas, cultivar la estética del jardín, etc. En las discusiones de finales del siglo XX, estas actividades fueron objeto de discusión y de lucha bajo el concepto de trabajo propio.

En Marx, la idea del "reino de la libertad" como esfera de actividades que tienen su fin en sí mismas (cf. MEW 25, 828; *C*, III/8, 1044) absorbe el interés por la problemática que surge incluso cuando las actividades que no se realizan bajo la forma del salario están determinadas socialmente por la lógica del cálculo costo-beneficio. Para la maximización de la esfera de los trabajos propios, en la que también incluye al t.f., Marx se basa en una economización integral de todo trabajo *social*: "Cuanto más se acrecienta la fuerza productiva del trabajo, tanto más puede reducirse la jornada laboral, y cuanto más se la reduce, tanto más puede aumentar la intensidad del trabajo. Socialmente considerada, la productividad del trabajo aumenta también con su economía. Esta no solo implica que se economicen los medios de producción, sino el evitar todo trabajo inútil" (MEW 23, 552; *C*, I/2, 643).

En los minuciosos análisis del trabajo en el capitalismo, la división del trabajo genéricamente específica, aparece solo de manera marginal. Marx esboza su realización como "natural", una división de "una base estrictamente *fisiológica*" que, mediante el intercambio, se distribuye por ramas independientes (MEW 23, 372; *C*, I/1, 428). Marx no sigue desarrollando el ordenamiento de estos ámbitos, que continúa siendo fundamental para el modelo de civilización capitalista. Aquí y allá hay observaciones sobre el carácter cla-

ve del "fermento femenino" para las transformaciones sociales: "El progreso social se mide exactamente por la posición social del bello **sexo** (incluyendo a las feas)" (MEW 32, 582s.; Marx 1975, 122). Sin embargo, Marx no sigue desarrollando las consideraciones esbozadas en *IA* sobre el carácter de dominación de la división del trabajo genéricamente específica ("La esclavitud, todavía muy rudimentaria, ciertamente, latente en la familia, es la primera forma de propiedad […] disponer de la fuerza de trabajo de otros", MEW 3, 32; *IA*, 26s.). Esto es tanto más llamativo cuanto que sobre esta se desarrolló una formación social en la que, en lo esencial, se produce socialmente lo que puede generar ganancia, de modo que todo trabajo que no pueda seguir la lógica de la ganancia y su régimen de tiempo porque no es racionalizable, automatizable, acelerable es abandonado o librado al cuidado gratuito en general por parte de las mujeres. A través de esto, la opresión de las mujeres se inscribe en los fundamentos del modo de producción capitalista, así como, al mismo tiempo, el trabajo realizado de esta forma es localizado como recurso carente de importancia y en el mejor de los casos, como un recurso también comercializable. En esa medida, el análisis unilateral del trabajo asalariado, en lugar del análisis de la conexión de los trabajos necesarios para toda la sociedad, y su supraordinación y subordinación, conducen a un análisis insuficiente de la reproducción de las sociedades capitalistas, así como de su duración y las fuerzas que la sustentan. Aquí hay que seguir trabajando y reconstruyendo.

2. En el marxismo clásico casi no hubo otros análisis acerca de la relación entre t.f. y trabajo asalariado, sobre todo en relación con la reproducción de la sociedad en su conjunto. Recién en las décadas de 1970 y 1980 se retoma la cuestión en investigaciones y discusiones.

2.1 Rosa Luxemburg analiza agudamente las consecuencias de la exclusión de las mujeres de la producción social para las distintas clases: "Pero, desde que la propiedad privada existe, la mujer del pueblo trabaja casi siempre lejos del gran taller de la producción social y, por lo tanto, lejos también de la cultura, quedando confinada a los estrechos límites domésticos de una existencia familiar miserable. Recién el capitalismo la arrancó de la familia y la unció al yugo de la producción social, a los campos ajenos, a los talleres, a las construcciones, a las oficinas, a las fábricas y a los comercios. En cuanto mujer burguesa, la mujer es, en cambio, un parásito de la sociedad y su única función es la de participar en el consumo de los frutos de la explotación; en cuanto pequeñoburguesa, ella es el animal de carga de la familia. A través de la proletaria moderna se convierte recién la mujer en ser humano, pues solo la lucha, solo la participación en el trabajo cultural, en la historia de la humanidad, nos convierte en seres humanos" (*Die Proletarierin*, 1914, GW 3, 410s.). Como Marx, Rosa Luxemburg destaca que el capital, a pesar de todos sus horrores, impulsa el desarrollo hacia la fase de la inclusión de las mujeres en la "producción social" y, de esta manera, hacia la lucha de clases como condición de la **emancipación femenina**; sin embargo, Luxemburg no sigue analizando, dentro del proceso global de las sociedades capitalistas, el destino del t.d./t.f., su subordinación y destrucción y las crisis humanas resultantes.

Para Lenin, la familia es un lugar de "esclavitud doméstica" y "de la subordinación –embrutecedora y humillante– al eterno tráfago de la cocina y de la atención de los niños"; "lo fundamental es […] liberar" (LW 30, 401; *LOC* 32, 440) a las mujeres de esta reclusión a través de la inclusión en el trabajo social productivo. En otro pasaje, Lenin aboga por la mejora del t.d. por medio de la téc-

nica: "El alumbrado y la calefacción eléctricos de cada hogar librarán a millones de 'esclavas domésticas' de la necesidad de perder tres cuartas partes de su vida en cocinas pestilentes" (LW 19, 43; *LOC* 19, 246). Lenin también utiliza la expresión "trabajador doméstico" en la investigación de la "superpoblación estancada" para aquellos que son empleados irregularmente como parte del ejército industrial de reserva (LW 2, 175; *LOC* 2, 175).

2.2 Claude Meillassoux considera la desatención hacia el ámbito de reproducción en el materialismo histórico como una consecuencia del desarrollo capitalista que, por lo menos inicialmente, no debía preocuparse de las preguntas por si se reproduce la fuerza de trabajo y por cómo lo hace. "La comunidad doméstica es de hecho el único sistema económico y social que regula, por medio de una totalidad de instituciones, la reproducción psíquica de los individuos, la reproducción de los productores, así como la reproducción social en todas sus formas y las domina a través de la puesta en movimiento ordenada de los medios de reproducción humana, es decir, las mujeres […]. En última instancia, todos los modos de producción modernos, todas las sociedades de clases en relación con la provisión de seres humanos, esto es, de fuerza de trabajo, se basan en la comunidad doméstica y, en el capitalismo, en la familia, que ha perdido sus funciones productivas, pero todavía conserva sus funciones reproductivas" (1975, 9). Meillassoux designa las "relaciones domésticas" como "fundamento orgánico" tanto del feudalismo como del capitalismo y del "socialismo burocrático"; sus consideraciones lo llevan a una crítica del método de Marx: en la medida en que el modo de producción capitalista, que ha explotado la comunidad doméstica, era productivamente superior, pero reproductivamente inferior, de ello no se puede derivar que "la clave para las formas más inferiores se encuentra en las formas más desarrolladas" (ibíd.). Esto se refiere a la *Introducción* de 1857, donde Marx anota: "La economía burguesa suministra así la clave de la economía antigua, etc." (MEW 42, 39; *Gr* 1, 26). Ciertamente, no hay que entender esto de manera evolucionista o incluso de una manera monolineal, como evidentemente supone Meillassoux, sino como un camino de conceptualización, tan pronto como la formación social más desarrollada ha comenzado a volverse autocrítica. Meillassoux continúa: "El conocimiento de los procesos de la economía capitalista, en la medida en que permanecen vinculados con otras relaciones de producción todavía vivas, que continúan siendo esenciales para su funcionamiento, no nos explica nada de los procesos de la economía doméstica" (1983, 9). En el fondo, propone, como ya Luxemburg (*AC*), ver aquellas formas de trabajo y de vida que no están inmediatamente subordinadas a la forma salario, como fundamento necesario de la actividad económica capitalista. "Pero no hay ninguna teoría de una extracción continua de valor que no se realice a través de la destrucción, sino por medio de la preservación del modo de producción dominado" (114s.).

Meillassoux investiga la comunidad doméstica como modo de producción; piensa la interacción entre esta y el modo capitalista como doblemente contradictoria: el sector doméstico sería, al mismo tiempo, fuente de fuerza de trabajo no remunerada (de las mujeres) y remunerada (de los trabajadores libres). Si ambas funciones se cumplen de manera insuficiente (por ejemplo, cuando la tasa de natalidad cae), una solución se desplaza, de manera imperialista, hacia afuera a través de la división del proletariado internacional: una parte calificada puede sentar las bases de un desarrollo capitalista; la otra, no calificada, debe trabajar por salarios bajos y, a su vez, asegurar su propia reproducción sin ser remunerada. "Sobre la base de las contradicciones

inherentes de este tipo de sobreexplotación […] estas poblaciones experimentan una declinación social, política y, con frecuencia física que confluye con la declinación del modo de producción doméstico, al que, de todas formas, son devueltas de manera incesante" (158). Estos procesos serían regulados por medio de la guerra neocolonial, la instalación de gobiernos represivos y dictatoriales, la domesticación de pueblos a través de la tortura y el asesinato. Meillassoux entiende los campos de trabajo fascistas como un modelo de explotación capitalista llevado al extremo, tras la liquidación de las comunidades domésticas (159); una tesis, que, desde luego, subordina completamente el punto de vista político al económico. Meillassoux enlaza la fórmula "socialismo o barbarie" con la perspectiva de un modo de producción cuyo fundamento es la doble explotación de la "comunidad doméstica". Caracteriza la contradicción de la familia como sede de producción para los trabajadores asalariados libres: los contratos matrimoniales omitían el trabajo realizado en la administración doméstica, "que, en términos legales, es considerado nulo y sin valor […] El trabajo que la mujer casada invierte en la producción del hijo, del productor futuro, nunca es pagado sobre la base de un salario, esto es, según el tiempo realmente invertido para esta producción" (161). En esta medida, la reproducción de la mercancía fuerza de trabajo se realiza a través de la puesta en movimiento gratuita del **trabajo femenino** y la explotación de los sentimientos afectivos entre padres e hijos (162). En la destrucción tendencial de la familia y de las relaciones afectivas y su reemplazo por la "rentabilidad", Meillassoux observa "la última forma de la metamorfosis de los seres humanos en capital, de su capacidad e inteligencia en mercancías, y de los 'frutos silvestres de la mujer' en inversiones" (164).

2.3 En la década de 1980, fueron incluidas dentro de la investigación de las mujeres consideraciones que vinculan la forma t.f. con un análisis de las relaciones sociales. Mientras Maria Mies, Veronica Bennholdt-Thomsen, Claudia von Werlhoff, entre otras, esperaban la solución de los problemas mundiales de la generalización del trabajo de subsistencia, la discusión general en el **feminismo** se desencadenó a partir de la cuestión del t.d. 'olvidado' en la teoría del valor marxiana. En conexión con Dalla Costa (1973), la teoría del valor es ampliada para incluir al t.f. afirmado como productivo, ya que este reproduce la fuerza de trabajo como mercancía en la forma de servicios personales y, de esta manera, de espaldas a la producción industrial, se ocupa del incremento del plusvalor. El rol de la mujer en ello se hace invisible bajo la forma de t.f. También las mujeres produjeron más valor del que era necesario para su propia reproducción; la apropiación gratuita de este plusvalor ingresa a la ganancia del capital. Aquí, se considera a la familia como el centro de la producción social; al t.d., como el "punto ciego en la crítica de la economía política" (von Werlhof 1978).

El debate internacional sobre el t.d. y la teoría del valor (**debate sobre el trabajo doméstico**) que duró más de diez años tenía también, en su radicalidad, algo extrañamente académico. En lugar de forzar las praxis desde un ámbito de la teoría (t.f.) al otro (trabajo asalariado), parece más productivo investigar la separación y conexión entre ambos ámbitos, con sus diferentes lógicas y con su función para la reproducción de la sociedad. De manera subrepticia, con la justificada protesta contra el desprecio del t.d. mediante su simple inscripción en una especie de equivalencia con el trabajo asalariado, quedaba abandonado casi todo aquello por lo que había comenzado a luchar el **movimiento de mujeres**: crítica de la forma familia, de la

división sexual del trabajo, de la forma alienada del trabajo asalariado y del capitalismo. La afirmación de que también el t.f. es productivo podía, aunque solo fuera por medio de la magia del concepto, quitarle la mácula a una forma de división del trabajo que les negaba a las amas de casa la posibilidad de existir sin sostenimiento masculino.

El debate se desarrolló principalmente en EE.UU. En su libro *Bringing it all back home* [Trayendo todo de vuelta a casa] (1994), Fraad, Resnick y Wolf intentan aplicar el concepto de clase a las praxis de la administración del hogar. Llegan al resultado de que se trata de dos modos de producción clasistas no contemporáneos, un modo feudal junto a uno capitalista. El hecho de que las praxis individuales en parte se contradigan entre sí, y que las estructuras de demandas a las personas que dividen su vida entre los espacios doméstico y público no sean homogéneas, supone, según su opinión, un potencial de protesta. Este modo de representación no es incompatible con Marx; sin embargo, desplaza el peso del análisis de la crítica del modo de dominación y económico prevaleciente, a la problemática de la coexistencia (articulación) de las relaciones organizadas de manera diferente en cuanto a la dominación.

3. El desarrollo capitalista se basa en actividades y necesidades con ellas vinculadas que pueden existir en el mercado, y que por lo tanto 'valen la pena' en lo que respecta al gasto de tiempo. Quedan en el camino producciones y actividades cuya especificidad es un gasto de tiempo extensivo sin un producto comercializable de manera correspondiente. Se encuentra en la lógica de la cuestión que la mayor parte de las actividades agrarias, así como el cuidado del bosque y de la naturaleza, e incluso la crianza de seres humanos son poco compatibles con la lógica de la reducción temporal. (Algunos intentos del agronegocio han generado aquellos productos espantosos respecto de los cuales Brecht pronosticó con palabras concisas: "Ya no reconoceréis los frutos por su gusto"). En esa medida, los productos obtenidos de esa manera son también indispensables a corto plazo para la supervivencia de los seres humanos; este desarrollo impulsa una división de la humanidad entre aquellos que pueden tener éxito en el mercado y aquellos "seres humanos parciales" que están activos por debajo del nivel de las personas promedio. Aquí asoman el "**Tercer Mundo**" y su empobrecimiento. En los países del Primer Mundo, el desarrollo es complicado. Por un lado, las mujeres tienen dificultades para sustentarse en tanto deben aceptar las "actividades no asalariadas"; esto se aplica incluso cuando están ocupadas profesionalmente. Su posición está económicamente facilitada por un marido, que es mencionado ya por Marx y Engels como el sostén de la familia. Pero una gran parte de estas actividades, que, como solemos decir, "roban mucho tiempo", permanecen sencillamente sin realizar. Aquí no se desarrolla la humanidad. De esta manera, el proceso de desarrollo de las fuerzas productivas capitalistas y las correspondientes necesidades van de la mano con el embrutecimiento de la humanidad. Crimen, drogas y alcohol son meramente los signos visibles de un modelo de civilización en la medida en que el desarrollo humano sea el desarrollo de un gasto de tiempo de trabajo racionalizado al extremo, subordinado al interés de la ganancia y de los productos así elaborados. Lejos del hecho de que el progreso de las fuerzas productivas materiales liberaría parcialmente a los seres humanos para que estos tomen en sus propias manos su desarrollo en cuanto seres humanos, persiste este producto –en cierta medida, de desecho– del desarrollo industrial general y del trabajo de las mujeres. De este modo, se mantiene actual la sentencia de Fourier, que fue retomada por Marx, de que del grado de **emancipación femenina** puede deducirse el grado de desarrollo de la hu-

manidad. Concierne a las relaciones entre seres humanos, a sus necesidades, a su relación con su sensibilidad, con la naturaleza circundante, con la obra de sus manos y cabezas, incluso consigo mismos como individuos humanos.

Bibliografía: R. Bauböck, *Hausarbeit und Ausbeutung*, Viena 1988; M. R. Dalla Costa, "Die Frauen und der Umsturz der Gesellschaft", en: S. James (ed.), *Die Macht der Frauen und der Umsturz der Gesellschaft*, Berlín Occ. 1973, 27-66; H. H. Fraad, S. Resnick y R. Wolff, *Bringing it all back home. Class, Gender & Power in the Modern Household*, Londres 1994; F. Haug y K. Hauser, "Geschlechterverhältnisse. Zur internationalen Diskussion um Marxismus-Feminismus", en: *Projekt sozialistischer Feminismus, Geschlechterverhältnisse*, *Argument*, n° extraordinario 110, Berlín Occ. 1984, 9-102; K. Marx, *Cartas a Kugelmann*. Trad. de Giannina Bertarelli. La Habana 1975; C. Meillassoux, *Die wilden Früchte der Frau. Über häusliche Produktion und kapitalistische Wirtschaft* [1975], Frankfurt/M 1983; M. Mies, *Subsistenzproduktion, Hausfrauisierung, Kolonisierung*, Colonia 1983; C. Neusüss, *Die Kopfgeburten der Arbeiterbewegung oder Die Genossin Luxemburg bringt alles durcheinander*, Hamburgo 1985; S. Pohl, *Entwicklung und Ursachen der Frauenlohndiskriminierung. Ein feministisch-marxistischer Erklärungsansatz*, Frankfurt/M 1984; C. v. Werlohf, M. Mies, V. Bennholdt-Thomsen, *Frauen, die letzte Kolonie*, Reinbek 1983; I. Young, C, Wolkowitz, R, McCullagh (eds.), *Of marriage and the Market. Women's subordination in international perspective*, Londres 1981.

Frigga Haug
Trad. de Martín Salinas

⇨ Clase, Comunidad doméstica, **Control de la natalidad**, **Debate sobre el trabajo doméstico**, Desarrollo, División del trabajo, **Domestificación (del trabajo)**, **Emancipación femenina**, Emigración rural, Fábrica, Familia, Forma, Manufactura, **Marxismo-Feminismo**, Modelo de civilización, Modo de producción, Naturaleza, Necesidad, Producción de subsistencia, Reproducción, Trabajo, Trabajo asalariado, **Trabajo femenino**, Trabajo propio.

Trabajo femenino

Al.: Frauenarbeit.
Ár.: ʿamal an-nisāʾ.
Ch.: funü laodong 妇女 劳动
F.: travail des femmes.
I.: female labour, women's labour.
R.: ženskij trud.

Cuando se habla de t.f., por lo general se hace referencia al trabajo remunerado, y, en la mayoría de los clasos, incluso solo al trabajo asalariado de las mujeres. Convertirlo en objeto de un análisis específico implica, por un lado, o bien que el t.f. remunerado en condiciones de trabajo asalariado generalizado no es simplemente frecuente, o bien que, al menos, la inclusión de mujeres en el trabajo asalariado obedece a sus propias regulaciones. Con la industrialización y la separación coincidente entre las sedes de la vivienda y la producción, el trabajo de las mujeres también se ha dividido en actividad doméstica, no remunerada, y actividad pública remunerada. Fue un resultado del **movimiento de mujeres** de la década de 1970, y de la investigación sobre las mujeres que allí comenzó, la insistencia en comprender ambas formas de la praxis cotidiana de las mujeres como trabajo. Esto se reclamó particularmente para las formas no remuneradas de **trabajo doméstico**, para la educación de los niños, así como para la reproducción emocional y material de los miembros de la familia. Pero también dentro del espectro de las actividades asalariadas, el trabajo de las mujeres debe ser considerado por separado, ya que todavía está determinado, o bien por la atribución de fecundidad y la disponibilidad de la mujer, limitada por aquella, o bien por las "capacidades femeninas extrafuncionales" presuntamente vinculadas con ella, como la orientación hacia las personas en sentido estricto, que deberían hacer que las mujeres sean particularmente adecuadas para determinadas actividades referidas al cuidado, la asistencia y al servicio.

1. El análisis marxiano del trabajo se realiza con categorías genéricamente neutrales. Sin embargo, en Marx se encuentran numerosas referencias a la posición particular de la mujer dentro de la relación antagónica entre trabajo y capital. Dicha posición resulta de la organización y división del trabajo en la familia: "Con la división del trabajo, que lleva implícitas todas estas contradicciones y que descansa, a su vez, sobre la división natural del trabajo en el seno de la familia y en la división de la sociedad en diversas familias contrapuestas, se da, al mismo tiempo, la distribución y, concretamente, la distribución *desigual*, tanto cuantitativa como cualitativamente, del trabajo y de sus productos; es decir, la propiedad, cuyo primer germen, cuya forma inicial se contiene ya en la familia, donde la mujer y los hijos son los esclavos del marido" (MEW 3, 32; *IA*, 26).

Sin embargo, Marx no desarrolla sus declaraciones sobre la determinabilidad formal del trabajo de cara a su división entre los **géneros**. Especialmente para el análisis del trabajo de reproducción doméstica, que Marx incluye bajo el concepto de **trabajo familiar**, se encuentran, en todo caso, observaciones al margen. Por el contrario, hay comentarios más específicos sobre el desarrollo del trabajo asalariado de las mujeres. En la fase temprana de la producción capitalista, "los nuevos obreros mecánicos son exclusivamente muchachas y mujeres jóvenes. Con la ayuda de la fuerza mecánica, aniquilan el monopolio masculino en el trabajo pesado" (MEW 23, 496, cf. 494 ss.; *C,* I/2, 574s., cf. 572ss.). La maquinaria vuelve prescindible la fuerza muscular y así se convierte "en medio para emplear a obreros de escasa fuerza física o de desarrollo corporal incompleto, pero de miembros más ágiles. ¡T.f. e infantil fue, por consiguiente, la primera consigna del empleo capitalista de maquinaria!" (ibíd., 416; 480s.). Así, el número de trabajadores asalariados podría aumentar y todos "los integrantes de la familia obrera, sin distinción de **sexo** ni edades", serían llevados "a la férula del capital" (Ibíd.; 481).

El "desarrollo del sistema fabril", que así conduce a una subversión radical de "la composición del obrero global", también modifica de manera fundamental el carácter de todas las otras ramas de la industria (MEW 23, 485; *C*, I/2, 561), como la industria domiciliaria, que pierde su independencia y, desde mediados del siglo XIX, se convierte "en el *departamento exterior de la fábrica, de la manufactura o de la gran tienda*" (ibíd.; ibíd., 562). El desplazamiento de determinados procesos de trabajo y segmentos de producción a la industria doméstica resultó rentable en esta fase, entre otras cosas, porque allí también se podrían emplear, en medida creciente, mujeres que, a causa del empobrecimiento, así como de una sobreoferta de fuerzas de trabajo femeninas y, finalmente, con la perspectiva de poder combinar el **trabajo doméstico** no remunerado con el trabajo asalariado, recibían todavía los salarios más bajos (Wolf-Graaf 1981, 407; para un desarrollo de las actividades individuales específicas de las mujeres, como confección, tejido, esterillado y –desde la invención de la máquina de coser– también costura, cf. MEW 23, 490ss., 495; Hausen 1978; *C*, I/2, 567, 574).

A causa del aumento del trabajo asalariado capitalista de las mujeres se limitó el tiempo promedio disponible para la administración doméstica, y ciertos productos elaborados en el hogar debieron ser reemplazados por la compra de mercancías terminadas, lo que, a su vez, incrementó los costos de la organización de la administración doméstica. Esta tendencia continuó con el surgimiento de ramas de la industria completamente nuevas: los bienes que antes eran de producción privada (alimentos, ropa) de ahora en más son producidos industrialmente, con el efecto de que las mujeres siguieron masivamente el tránsito de sus campos de actividad desde la administración doméstica a la producción, e hicieron bajo una organización capitalista lo que antes solían hacer de manera privada (Kuczynski 1963, 208).

2. En la tradición teórica socialista, el trabajo fabril de las mujeres fue, más adelante, objeto de investigación. Dado que el trabajo más pesado era realizado por máquinas y dominaba un exceso de fuerzas de trabajo, las mujeres jóvenes podían aceptar cualquier trabajo, y se vieron obligadas a hacerlo, incluso en condiciones perjudiciales para la salud (Braun 1901, 312ss.). La legislación de protección para las trabajadoras se convirtió en una de las demandas centrales (y controversiales) del **movimiento de mujeres** proletarias. Las mujeres aceptaban estos trabajos ante todo porque, desde su punto de vista,

eran transitorios: hasta el casamiento o hasta el primer hijo. *De facto*, el salario del marido apenas alcanzaba para alimentar a la familia, de modo que lo que se planeaba como una actividad a corto plazo se convertía, en la mayoría de los casos, en trabajo asalariado de por vida. Globalmente, las mujeres estaban (y están) dispuestas a trabajar por un salario escaso porque lo tomaban como una 'ganancia adicional', lo que desde entonces les valió, por parte de los trabajadores organizados, la designación de 'rebajadoras del salario', 'competencia sucia', como ya señaló Engels (MEW 2, 371; *Situac.*, 150s.). También se argumentó que las mujeres estarían listas para replegarse nuevamente a la familia en tiempos de crisis y, por lo tanto, estarían disponibles como "ejército industrial de reserva". Sin embargo, esto es correcto solo en parte, ya que mujeres y hombres, por lo general, no competían por los mismos puestos de trabajo, y allí donde era posible localizar puestos de trabajo predominantemente femeninos, las mujeres no podían ser despedidas sin más. Por eso, la "concentración de las mujeres en determinados ámbitos" tiene "un efecto protector" (Barret 1983, 145; cf. Wegehaupt y Schneider 1985). También las mujeres del sector medio, en la segunda mitad del siglo XIX, se vieron de manera creciente obligadas a buscar una actividad remunerada, puesto que su manutención no estaba garantizada necesariamente por el matrimonio. A esto se agregó la difusión de las ideas emancipatorias y la representación de poder procurarse, a través del trabajo remunerado, un contenido de vida más allá de la familia. Así, las demandas del **movimiento de mujeres** burguesas se concentraban en la educación y un derecho al trabajo. Recién a inicios del siglo XX las mujeres fueron poco a poco admitidas a los estudios superiores e ingresaron a la mayoría de los ámbitos profesionales. Al mismo tiempo, comenzó en la esfera social el proceso de profesionalización de actividades femeninas ejercidas hasta entonces de forma privada u honoraria. En 1908, fue fundada en Berlín, por Alice Salomon, la primera escuela social de mujeres (Müller 1988, 137).

3. En las discusiones feminista-socialistas de la década de 1970, se trata, sobre todo, de complementar la teoría marxiana mediante la crítica al patriarcado. La difícil situación de las mujeres en el mercado del trabajo asalariado se explica, entre otras cosas, a través de la ideología de la responsabilidad femenina en la administración doméstica y la educación de los niños. Sin embargo, queda por responder por qué las mujeres ocupan en el trabajo remunerado un lugar particular; por qué, entonces, un factor ubicado fuera de las relaciones de mercado hace descender el precio de la mercancía fuerza de trabajo femenina a un nivel más bajo. Michèle Barret pregunta "en qué medida la división sexual del trabajo es producida a través de determinados procesos capitalistas y es su componente integral, y en qué medida factores que se encuentran fuera de las relaciones de producción capitalistas están involucrados en la división sexual del trabajo" (1983, 145). Defiende la tesis según la cual, a pesar de que "la división del trabajo en el capitalismo es producida por medio de las exigencias económicas de la acumulación del capital", "la *forma* que adopta es, en gran medida, una repercusión de la división ideológica" (ibíd.).

En el mercado de trabajo, las mujeres están sujetas simultáneamente a los intereses de valorización del capital, así como a estructuras establecidas por el patriarcado. Las pruebas históricas de esto son que las mujeres, en un comienzo, solo encontraron trabajo en unas pocas ramas del trabajo remunerado, ante todo en actividades o sectores cercanos al **trabajo doméstico** (proveedores de servicios, industria textil, de confección, y alimentaria,

profesiones asistenciales). Esta limitación a "puestos de trabajo femeninos" es denominada *segregación horizontal*. Fue la estructura determinante para las mujeres hasta el fin de la República de Weimar, y se mantuvo, aun cuando no de esta manera absoluta, también después de 1945 (para una discusión acerca de la "facultad de trabajo femenina" que es requerida en las así llamadas, "profesiones femeninas" en el sector de asistencia, en la venta, en la oficina, etc., cf. Ilona Ostner 1978).

Las posibilidades de trabajo para las mujeres en la industria bélica no pusieron en cuestión fundamentalmente la tesis de la segregación horizontal. Ute Daniel (1993) se opone a la concepción de que la Primera Guerra Mundial habría abierto nuevas "oportunidades en las políticas del mercado de trabajo" para las mujeres; muestra que en la industria bélica no es "bienvenida […] la ocupación de las mujeres en 'puestos de trabajo masculinos'", y que "en no pocos casos […] las mujeres en su contrato [debían] firmar al reverso estar de acuerdo con ser despedidas ante el retorno del 'poseedor del puesto de trabajo'" (135ss.). Desde 1933, los nazis restringieron drásticamente la actividad remunerada de las mujeres. El doble ingreso fue prohibido en el matrimonio; y el t.f., declarado "innatural y deshonroso". Cuando, en 1937, comenzó la industria armamentista, nuevamente se recurrió al barato t.f. y se lo declaró un "servicio a la patria" (cf. Florence Hervé 1995, 112s.). La ideología dominante sobre el rol de la mujer y la "facultad de trabajo femenina" no fue de ningún modo puesta en duda.

El hecho de que las mujeres sean relegadas a los rangos más bajos de la jerarquía en las relaciones de ocupación puede ser entendido como *segregación vertical* (Barrett 1983, 139; Beck-Gernsheim 1976; Willms-Herget 1985). La segregación horizontal y la vertical no se encuentran yuxtapuestas; allí "se entrecruzan", como lo ha indicado Gudrum-Axeli Knapp, "valoraciones capitalista-burguesas (por ejemplo, las de trabajo intelectual y trabajo manual) con valoraciones patriarcales" (1990, 29). De este modo, mientras el t.f. es analizado, por un lado, en referencia al aspecto propio del contenido y, por otro, al aspecto posicional, se puede mostrar que su minusvalía se funda y legitima a veces, en un contexto; a veces, en el otro (30s.). Christel Eckart *et al*. (1979) quieren demostrar que la restricción a los rangos inferiores también fue promovida por el posicionamiento subjetivo de las mujeres; especialmente, de las trabajadoras industriales, ya que estas pensaban que el trabajo asalariado era temporario para ellas y, por lo general, percibían el área del **trabajo doméstico** como más gratificante. La formación básica y el perfeccionamiento eran así descuidados, del mismo modo que el compromiso político para el mejoramiento de las condiciones de trabajo. Resulta polémico si el **trabajo doméstico** era efectivamente anhelado como gratificante (Tatschmurat 1980; Haug 1987). Por otro lado, como han señalado ante todo Regina Becker-Schmidt *et al.* (1983), el posicionamiento de las trabajadoras fabriles respecto de su trabajo asalariado, incluso bajo condiciones extremas, no es puramente instrumental, sino que se caracteriza por la ambivalencia y la contradicción. Junto con la disposición sobre el dinero propio, son el deseo de participación en esferas públicas, comunicación, solidaridad con las iguales y un cierto orgullo como productoras los elementos que definen las ventajas del trabajo remunerado, a pesar del trabajo a destajo, alienado, fragmentado, así como de las cargas físicas y psíquicas.

Un importante desarrollo para el segundo ascenso en la inclusión de las mujeres en el trabajo remunerado fue la introducción de máquinas de escribir en el trabajo de oficina; en lo sucesivo, creció el sector de los empleados y los servicios públicos, donde los puestos

de trabajo fueron ocupados cada vez más por mujeres. Estos "puestos de trabajo públicos 'para las mujeres'" reforzaron la integración de las mujeres en el mercado de trabajo (Young 1998, 193), lo que fue "funcional para el incremento del consumo" en el sistema de acumulación fordista (179).

4. La nueva revolución de los puestos de trabajo a través de la introducción de la microelectrónica les dio mayor movimiento a los mercados de trabajos segregados. Realizar tareas de escritura, por ejemplo, con la ayuda de computadoras, redujo drásticamente el número de taquígrafas y mecanógrafas; sin embargo, se modificaron también las actividades de trabajo, de manera que los privilegios y derechos masculinos genéricamente específicos cayeron bajo presión. De pronto, ya no estaba claro qué era trabajo de hombres, qué era trabajo de mujeres. Se encendió una lucha por la pregunta por si, por ejemplo, escribir en computadora es una actividad de oficina sencilla y, por lo tanto, un asunto de mujeres, o un trabajo más bien técnico y, de ese modo, perteneciente a los hombres (Brosius y Haug 1987, 40ss.; Game y Pringle 1983; Haug 1996, 75, 86). La lucha, que comenzó en la industria de la impresión con la introducción de la fotocomposición, se extendió a todos los ramos. Al mismo tiempo, se hicieron posibles investigaciones que echaron luz sobre las estructuras de trabajo patriarcales sustentadas mediante las luchas de interpretación (cf. Weber 1982).

A finales de la década de 1970, la *segregación global* fue desarrollada con más intensidad en la investigación feminista. Se expresa, por un lado, en que el capital transnacional recurre a las mujeres del **Tercer Mundo** como mano de obra asalariada barata. Por otro lado, el capitalismo mundial se basa en los mecanismos de la "**domestificación (del trabajo)**". En el curso de la acumulación flexible de la producción globalizada, se amplía el sector informal, que en todo el mundo emplea a más mujeres que el sector formal. Los acuerdos de trabajo informales permanecen en gran parte excluidos de la regulación pública y del derecho de protección (Mies 1979).

El t.f. es fuente de reproducción material y seguridad jubilatoria, así como condición para la constitución de las estructuras sociales. "La tendencia a asignar todo lo que es técnicamente posible a los hombres y lo vivo, a las mujeres" no solo sigue imponiéndose en el mercado laboral, sino también en el ámbito de la reproducción (Becker-Schmidt 1996, 339). En qué medida las mujeres pueden influir en ello es un interrogante que se plantea al mismo tiempo que la pregunta por cómo pueden salir de la posición de "reserva del mercado de trabajo' o del 'rol alternativo" en la familia, a los que son empujadas cada vez más en vista de la peor situación del mercado de trabajo. Pues en el neoliberalismo la "dinámica de la valorización […], que aumenta constantemente la distancia entre los sectores desvalorizados y valorizados de la economía", contribuye a la segregación de las mujeres (Sassen 1998, 203). Las mujeres desplazadas al margen son consideradas competentes para las "reparaciones", que, por otra parte, se les exigen de forma "gratuita" (Haug 1996, 691). Es indispensable la distribución del trabajo entre mujeres y hombres en todos los ámbitos, tanto en el del **trabajo doméstico** como en el del trabajo asalariado, y en todos los otros sectores del trabajo político, informal y honorario.

Bibliografía: M. Barret, *Das unterstellte Geschlecht*, Berlín Occ. 1983; E. Beck-Gernsheim, *Der Geschlechtsspezifische Arbeitsmarkt*, Frankfurt/M 1976; R. Becker-Schmidt *et al.*, *Arbeitsleben – Lebensarbeit*, Bonn 1983; –, "Computer Sapiens", en: E. Scheich (ed.), *Vermittelte Weiblichkeit*, Hamburgo 1996,

335-346; L. Braun, *Die Frauenfrage. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre wirtschaftliche Seite* [1901], Berlín Occ. / Bonn 1979; G. Brosius y F. Haug (eds.), *Frauen / Männer / Computer*, Berlín Occ. / Hamburgo 1987; U. Daniel, "Der Krieg der Frauen 1914-1918", en: G. Hirschelf y G. Krumeich (eds.), *Keiner fühlt sich mehr als Mensch… Erlebnis und Wirkung des Ersten Weltkriegs*, Essen 1993, 131-149; C. Eckart, U. Jaerisch y H. Kramer, *Frauenarbeit in Familie und Fabrik*, Frankfurt/M 1979; A. Game, R. Pringle, *Gender at Work*, Sydney 1983; U. Gerhard, *Verhältnisse und Verhinderungen. Frauenarbeit, Familie und Rechte der Frauen im 19. Jahrhundert*, Frankfurt/M 1978; F. Haug, "In der Arbeit zuhause sein?", en: K. Hauser (ed.), *Viele Orte überall? Feminismus in Bewegung*, Berlín Occ. / Hamburgo 1987, 227-247; –, "Neoliberales Projekt, männlicher Arbeitsbegriff und die fällige Erneuerung des Geschlechtervertrags", en: *Argument*, año 38 (1996), nº 217, 683-695; K. Hausen, "Technischer Fortschritt und Frauenarbeit im 19. Jahrhundert. Zur Sozialgeschichte der Nähmaschine", en: *Geschichte und Gesellschaft*, año 4 (1978), fasc. 2, 148-170; F. Hervé, "Zwischen Anpassung und Widerstand. Zur Lage der Frauen und zum Widerstand 1933 bis 1945", en: – (ed.), *Geschichte der deutschen Frauenbewegung*, Colonia 1995, 111-125; G. A. Knapp, "Zur widersprüchlichen Vergesellschaftung von Frauen", en: E. H. Hoff (ed.), *Die doppelte Sozialisation Erwachsener. Zum Verhältnis von beruflichem und privatem, Lebensstrang*, Múnich 1990, 17-52; J. Kuczynski, *Studien zur Geschichte der Lage der Arbeiterin in Deutschland. Die Geschichte der Lage der Arbeiter unter dem Kapitalismus*, vol. 18, Berlín Or. 1963; M. Mies, *The Dynamics of Sexual Division of Labour and Integration of rural Women into the World Market*, Institute of Social Studies, La Haya 1979; C. W. Müller, *Wie Helfen zum Beruf wurde*, vol. 1, Weiheim 1988; I. Ostner, *Beruf und Hausarbeit. Die Arbeit der Frau in unserer Gesellschaft*, Frankfurt/M 1978; Projekt Automation und Qualifikation (PAG), *Zerreißproblem. Automation im Arbeiterleben*, *Argument* nº extraordinario 55, Berlín Occ. 1983; –, *Widersprüche der Automationsarbeit*, Berlín Occ. / Hamburgo 1987; S. Sassen, "Überlegungen zu einer feministischer Analyse der globale Wirtschaft", en: *Prokla*, año 28 (1998), nº 111, 199-216; C. Tatschmurat, *Arbeit und Identität*, Frankfurt/M 1980; –, "Feministisch orientierte Soziale Arbeit: Parteilich handeln, dekonstruktivistisch denken?", en: T. Miller y C. Tatschmurat (eds.) *Soziale Arbeit mit Frauen und Mädchen*, Stuttgart 1996, 9-28; C. Weber, *Rationalisierungskonflikte in Betrieben der Druckindustrie*, Frankfurt/M / Nueva York 1982; I. Wegehaupt-Schneider, "Frauenindustriearbeit in Deutschland 1850-1945", en: Sektion Frauenforschung (ed.), *Frauenforschung*, Frankfurt/M 1985, 53-63; C. v. Werlhof, "Frauenarbeit: der blinde Fleck in der Kritik der politischen Ökonomie", en: *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis*, año 1 (1978), nº 1, 18-32; –, M. Mies y V. Bennholdt-Thomsen. *Frauen, die letzte Kolonie*, Reinbek 1983; A. Willms-Herget, *Frauenarbeit. Zur Integration der Frauen in den Arbeitsmarkt*, Frankfurt/M 1985; A. Wolf-Graaf, *Frauenarbeit im Abseits*, Múnich 1981; B. Young, "Genderregime und Staat in der globalen Netzwerk-Ökonomie", en: *Prokla*, año 28 (1998), nº 111, 175-198.

Carmen Tatschmurat e Ines Langemeyer
Trad. de Martín Salinas

⇀ Condiciones de reproducción, **Carga doble de trabajo**, Contrato de género, **Cuestión femenina**, **Debate sobre el trabajo doméstico**, División del trabajo, **Domestificación (del trabajo)**, Ejército industrial de reserva, **Emancipación femenina**, Explotación, Fá-

brica, Familia, **Feminismo**, Feminismo materialista, **Feminización del pobreza**, Feminización del trabajo, Formación femenina, **Marxismo-Feminismo**, Matrimonio, **Movimiento de mujeres**, Patriarcado, Política de reproducción, Política de trabajo, Profesión, **Relaciones de género**, Reproducción individual, Trabajo en casa / Teletrabajo, Trabajo, **Trabajo familiar / Trabajo doméstico**, Trabajo infantil, Trabajo reproductivo.

Referencias originales de publicación de los artículos

Se consignan 1) la entrada, 2) lxs autorxs de cada acepción del término correspondiente, 3) el volumen y la sección dentro de este, 4) el año de publicación y las columnas pertinentes.

"Bruja", Frigga Haug (I), Dagmar Engelken (II), Montserrat Galcerán (III), HKWM 6/I, 2004, cols. 206-218.
"Carga doble de trabajo", Frigga Haug, HKWM 2, 1995, cols. 809-812.
"Caza de brujas", Claudia Opitz, HKWM 6/I, 2004, cols. 218-225.
"Control de la natalidad", Martha E. Gimenez (I), Frigga Haug (II), Kathy Rudy (III), HKWM 4, 1999, cols. 1298-1318,
"Cuerpo", David McNally (I), Oliver Decker (II), HKWM 7/II, 2010, cols. 1780-1812.
"Cuestión femenina", Sieglinde von Wasielewski, HKWM 4, 1999, cols. 876-880.
"Debate sobre el trabajo doméstico", Lise Vogel, HKWM 5, 2001, cols. 1186-1195.
"Democracia de género", Víctor Rego Diaz, HKWM 5, 2001, cols. 489-493.
"Día internacional de la mujer", Víctor Rego Díaz, Antje Schmitt, HKWM 6/II, 2004, cols. 1407-1413.
"Discusión feminista de la ética", Saskia Wendel, HKWM 4, 1999, cols. 305-313.
"Doble militancia", Susanne Lettow, Ariane Brenssell, HKWM 2, 1995, cols. 822-825.
"Domestificación (del trabajo)", Frigga Haug, HKWM 5, 2001, cols. 1209-1215.
"Emancipación femenina", Gisela Heinrich, HKWM 4, 1999, cols. 859-866.
"Estudios de las mujeres", Mary A. Armstrong, HKWM 4, 1999, cols. 898-904.
"Feminismo", Rosemary Hennessy (I), Sigrid Metz-Göckel(II), HKWM 4, 1999, cols. 289-305.
"Feminización de la pobreza", Martha E. Gimenez, Anja Hälg, HKWM 4, 1999, cols. 280-289.
"Formas mujer", Jutta Meyer-Siebert, HKWM 4, 1999, cols. 866-876.
"Heteronormatividad", Peter Wagenknecht, HKWM 6/I, 2004, cols. 189-206.
"Homosexualidad", Gert Mattenklott, Volker Woltersdorff, HKWM 6/I, 2004, cols. 510-528.
"Lenguaje de mujeres", Claudia Gdaniec, HKWM 4, 1999, cols. 886-898.
"Marxismo-feminismo", Frigga Haug, HKWM 8/II, 2015, cols. 1882-1900.
"Masculinidad", Raewyn Connell, HKWM 8/II, 2015, cols. 1675-1688.
"Misoginia", Paolo Ercolani, HKWM 9/I, 2018, cols. 1046-1051.
"Movimiento de mujeres", Eva Nikell (I.), Frigga Haug (II.), HKWM 4, 1999, cols. 842-859.
"Movimiento lésbico", Sarah Schulman (I), Tucker Pamella Farley (II) Christiane Leidinger (III), HKWM 8/I, 2012, cols. 979-999.

“Nuevo materialismo feminista”, Uta von Winterfeld, HKWM 9/I, 2018, cols. 210-216.
“Política identitaria”, Thomas Geisen, HKWM 6/I, 2004, cols. 671-680.
“Relaciones de género”, Frigga Haug, HKWM 5, 2001, cols. 493-531.
“Sexo-género”, Donna Haraway (I), Andrea Maihofer (II), HKWM 5, 2001, cols. 470-488.
“Teología feminista”, Angela Bauer, Brigitte Kahl y Dorothee Sölle, HKWM 4, 1999, cols. 324-331.
“Tercer mundo”, Pablo González Casanova (I), Frigga Haug (II), HKWM 2, 1995, cols. 834-843.
“Trabajo de rememoración”, Susan Kippax, HKWM 3, 1997, cols. 734-739.
“Trabajo familiar, Trabajo doméstico”, Frigga Haug, HKWM 4, 1999, cols. 118-129.
“Trabajo femenino”, Carmen Tatschmurat, Ines Langemeyer, HKWM 4, 1999, cols. 826-833.

Este libro se terminó de imprimir en marzo
de 2022 en Artes Gráficas Leo, Remedios de
Escalada 3152, Valentín Alsina, Provincia
de Buenos Aires, Argentina.